

نظرات في « مسند الإمام الرفاعي » المصنوع

د. عبد الحكيم الأنيس
دبي - الإمارات العربية المتحدة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.
وبعد: فقد صدر حديثاً كتاب عنوانه الكامل: «مسند الإمام قطب الأقطاب وشيخ
العارفين أبي العباس أحمد الرفاعي المتوفى سنة (٥٨٧ هـ) في الحديث الشريف»
ألفه واعتنى بروايته وحققه: عبد السلام بن محمد بن محمد بن حبوس عفي أكراماً
الله عنه، من علماء الأزهر الشريف. ويقع في (١٨٦) صفحة.
ولم تذكر سنة الطبع ولا مكانه ولا اسم المطبعة!
وقد نظرت فيه فهالني ما رأيت من أخطاء وخطايا، ودفعني واجب النصيحة أن
أكتب هذه النظرات:

أولاً: وصف الكتاب:

أهل الحقيقة مع الله، وفاته ذكر واحد منهم وهو
الخليفة الناصر العباسي، وترجم لعدد منهم
وهم:

- منصور الواسطي.
- أبو الفضل الواسطي.
- أبو بكر الواسطي.
- أبو الفتح محمد بن عبد الباقي [ابن البطي].
- أبو محمد الأمدي.

* مقدمة فيها نبذة عن الرفاعي.

* تمهيد بين فيه أنه لم يعتمد المنهج العلمي
الملتزم في إصدار الكتب!
* ثم نقل كلاماً في نسب الرفاعي من جهة أبيه
وأمه وتاريخ مولده.

* ثم ذكر أسماء شيوخه في الحديث الذين
روى عنهم «الأربعين» الموجودة في كتاب «حالة

* وأخيراً: ترجم نفسه ص (١٥٦-١٦٥) «على

طريقة المحدثين» كما قال ص: (٤٨-٤٩) ١

* وكانت الخاتمة إجازة بهذا المسند (١)
لأولاده، ولأبناء الطريقة الرفاعية، وغيرهم من
جميع إخوانه المسلمين في جميع بقاع الدنيا (١)
ثم إجازة عامة لكل من أدرك عصر المؤلف
ممن يقبل الإجازة عنه ١

**ثانياً: والآن لابد من طرح هذا السؤال: من أين
جاء هذا المسند وكيف؟**

وللجواب عنه أقول:

* يعزى إلى الإمام الرفاعي رحمه الله تعالى
عدة كتب منها^(٢):

١- حالة أهل الحقيقة مع الله.

٢- البرهان المؤيد لصاحب مد اليد [طبع أول
مرة سنة (١٣٠١ هـ)].

٣ الحكم [طبع أول مرة سنة (١٣٠١ هـ)].

٤ النظام الخاص لأهل الاختصاص [طبع أول
مرة سنة (١٣١٣ هـ)].

* وفي «حالة أهل الحقيقة» أربعون حديثاً مروية
بالإسناد، وتعليق عليها، وفيما يلي قائمة بشيوخ
الرفاعي الذين روى عنهم وشيوخهم^(٣) ورقم
الحديث الذي ذكروا في إسناده:

١ = القاضي علي أبو الفضل الواسطي:
وشيوخه هم:

١- أبو علي الحسن بن علي بن المهذب (١).

٢- الشريف أبو الفوارس طراد الزينبي (٢).

٣- أبو علي الحسن بن أحمد الحداد (٤).

٤- القاضي أبو بكر محمد بن عبد الباقي
البزاز (٥).

- أبو طالب الكتاني.

- أبو غالب عبد الله بن منصور.

* ثم تحدث عن تلامذته وترجم لعدد منهم
وهم:

- يعقوب بن كراز.

- سبط ابن الجوزي.

- عبد الغني بن نقطة.

- أبو الفتح الواسطي.

- عمر الفاروثي.

- عبد الرحمن بن محمد الهاشمي.

- أبو شجاع بن منجج الشافعي.

* ثم تحدث عن تلامذة تلاميذ الرفاعي،

وترجم لعدد منهم، وهم:

- محمد بن عبد الغني بن نقطة.

- أحمد الفاروثي.

- علي أبو الحسن الواسطي.

- أحمد بن سليمان الهمامي^(١) الحسيني

الرفاعي.

- أبو القاسم عبد الكريم الرافعي. [٥٥٦-

٦٢٢]

* ثم أورد ما سماه «عقيدة إمامنا الرفاعي».

* ثم قص عدداً من مناماته التي رأى فيها

رسول الله ﷺ.

* ثم ذكر «عمله في المسند»، والطرق التي

توصله إلى الرفاعي، وهي سبعة طرق.

* ثم بدأ بإيراد الأحاديث، وقد بلغت (٢٠٧)

أحاديث.

٦ = أبو طالب محمد بن علي [٤٨٥-٥٧٩]،
يروي عن:

- أبي القاسم علي بن أحمد [بن محمد بن
بيان] الرزاز (١٠).

٧ = أبو بكر بن يحيى الأنصاري الواسطي
(خال الرفاعي)، وشيوخه هم:

١- أبو عبد الله محمد بن أبي نصر
الحميدي (١٢).

٢- أبو القاسم طلحة الكتاني (٢٠).

٣- أبو القاسم علي بن أحمد البصري (٢٦).

٤- أبو غالب محمد بن عبد الواحد
القزاز (٣٠).

٨ = منصور الأنصاري البطائحي (خال
الرفاعي أيضاً)، وشيوخه هم:

١- أبو طاهر أحمد بن الحسن بن أحمد
الباقلاني (١٣).

٢- أبو عبد الله مالك بن أحمد بن علي
الفرافرا (١٦).

٣- القاضي أبو الحسين محمد بن علي بن
المهتدي (٢٤).

٤- حسن بن عسلة الرفاعي (٢٩).

٥- أبو علي الحسن بن شاذان (٣٥).

٦- أبو الحسن أحمد - اشتهر بابن
الصلت (٣٧).

٧- يحيى النجاري «والد منصور» (٣٩).

٩ = سيف الدين عثمان (ابن عم الرفاعي)،
يروي عن:

- علي الرفاعي (والد الرفاعي) - صاحب
المشهد المنور ببغداد - (١٨-٣٨).

٥- أبو عبد الله بن أحمد بن عمر الحافظ (٧).

٦- أبو القاسم عبد الملك بن محمد
الواعظ (١١).

٧- أبو الحسن عبد الرحمن بن محمد
الداوددي (١٤-٢٧-٢٨-٣١-٣٢).

٨- أبو طالب محمد بن علي بن الفتح
العشاري (١٧).

٩- أبو الحسين عاصم بن الحسن بن
المقري (٢٣).

١٠- أبو القاسم هبة الله بن محمد
الكاتب (٢٥).

١١- أبو علي الحسن بن علي (٣٣).

١٢- أبو الحسن محمد بن أحمد (٢٤).

١٣- أبو بكر الوراق (٣٦).

٢ = أبو محمد أحمد بن عبد الله الأمدي، يروي
عن:

- أبي الحسن علي بن محمد بن علي بن كاتب
الوقف بواسط (٣).

٣ = الشريف محمد بن عبد السميع العباسي
الهاشمي، يروي عن:

- الحاجب أبي شجاع محمد بن الحسين (٦).

٤ = أبو الفتح محمد بن عبد الباقي بن أحمد
بن سلمان [هو ابن البطي (٤٧٧-٥٦٤)]، يروي
عن:

- أبي عبد الله مالك بن أحمد المالكي (٨).

٥ = أبو غالب عبد الله بن منصور، يروي عن:

- أبي عبد الله محمد بن علي بن الحسين
السلمي، (٩).

١٠ = بندار بن بختيار الواسطي، يروي عن:

- أبي جعفر محمد بن أحمد المهدي الهاشمي (١٩).

١١ = عبد الملك بن الحسين الحربوني الواسطي، يروي عن:

١- عبد الحق بن عبد الخالق بن أحمد (٢١).

٢- أبي مطيع محمد بن عبد الواحد الأديب (٢٢).

١٢ = الخليفة أبو العباس أحمد الناصر لدين الله [٥٥٢-٦٢٢] (٢٣)، يروي عن:

- عبد الحق بن عبد الخالق بن أحمد [اليوسفي (٢١)] فهذا الحديث مروى عن شيخين.

هؤلاء هم شيوخ الرفاعي - على ما جاء في كتاب «حالة أهل الحقيقة» - وشيوخهم، فماذا فعل المؤلف عبد السلام بن حبوس؟ لقد جاء إلى هؤلاء الشيوخ وادعى أن الرفاعي يروي عنهم كل ما لهم بالإجازة العامة.

١- قال ص ٧ عن أبي الفتح ابن البطي: «ومن طريق أبي الفتح يروي شيخنا وإمامنا الرفاعي جميع الكتب والمعجمات والمسانيد».

مع أن الرفاعي لم يرو عنه سوى حديث واحد، وهو الثامن - كما مر - وهذا نص السند والمتن:

«أخبرنا الشيخ الصالح الثقة: أبو الفتح محمد ابن عبد الباقي بن أحمد بن سلمان، قال:

أنبأنا أبو عبد الله مالك بن أحمد بن علي المالكي، قال:

أنبأنا أبو الحسن أحمد بن محمد بن موسى القرشي، قال:

أنبأنا أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الصمد الهاشمي، قال:

أنبأنا أبو مصعب أحمد بن أبي بكر الزهري، عن مالك عن ابن شهاب الزهري، عن سالم، عن أبيه، أن رسول الله ﷺ مرّ على رجل [من الأنصار] وهو يعظ أخاه في الحياء، فقال رسول الله ﷺ: [دعه، فإن] الحياء من الإيمان» (١).

وقد يقال - من غير جزم - إن الرفاعي يروي الموطأ رواية أبي مصعب الزهري كله من طريق ابن البطي بدلالة هذا الحديث، أما القول بأنه يروي عنه جميع الكتب والسنن والمعجمات والمسانيد لأنه أخرج عنه حديثاً واحداً فهذا ادعاء غريب!

٢- وقال ص ١٠: إن الشيخ أبا بكر الواسطي يروي عن الحميدي غالب كتب السنة، وفي مقدمتها موطأ مالك ومسنند أحمد ومؤلفات الخطيب البغدادي وابن أبي الدنيا ومسنند الشهاب القضاعي ومعاجم أبي القاسم الطبراني وغيرها من دواوين الإسلام.

وهذا - أيضاً - ادعاء لا دليل عليه، فمن أين له أن الواسطي يروي عن الحميدي كل ما له بالإجازة العامة، وكل ما في الأربعين للرفاعي عن الواسطي عنه حديث واحد؟

ثم بنى على هذا أن الرفاعي يروي عن الواسطي بالإجازة العامة فتسبب إليه كل ما ذكر هنا، فتأمل!

٣- وقال ص ١٣ في ترجمة أبي محمد الأمدي: ومن طريقه يروي شيخنا الرفاعي مؤلفات ابن أبي الدنيا، والحافظ البغوي، وأبي يعلى الموصلي وغيرهم.

وهذا سند مركب فالرفاعي لم يرو بهذا الطريق شيئاً، ثم ما أدراه أن ابن البطي روى عن الحميدي من هذا الطريق؟

نعم ذكر أنه سمع من الحميدي لكن لم يذكر التفصيل، فهذا كله تضليل، انظر الأحاديث (١-١٠-٢٥-٢٩-٣٦-٤٠-٦٣-٦٥).

٢- ومن الأسانيد المركبة:

- الرفاعي عن أبي طالب الكتاني عن أبي منصور الشيعي عن الخطيب عن القطيعي، انظر الأحاديث (٢-٣-٥-١٧-٦٧-٧٨)، ولا وجود لهذا السند في كتاب «حالة أهل الحقيقة»، وإنما هو يروي عن الكتاني عن أبي القاسم علي الرزاز.

- الرفاعي عن ابن البطي عن الحميدي عن الخطيب عن أبي يعلى الوكيل، انظر الأحاديث (٤-١٢-١٦-١٨-٥٤-٥٥-٥٧-٦٢-٧٩)، ولا وجود لهذا السند في «الحالة».

- الرفاعي عن ابن البطي عن الحميدي عن الخطيب عن أبي عمر الهاشمي عن اللؤلؤي، انظر (٧-٣١).

- الرفاعي عن ابن البطي عن الحميدي عن الخطيب عن كريمة عن أبي الهيثم، انظر (٢-٨-١٥-٤٣-٦٦-٦٨-٦٩-٧١).

- الرفاعي عن ابن البطي عن الحميدي عن الخطيب عن أبي نعيم عن القطيعي، انظر (٩-٢٨-٣٧-٣٨-٤٨-٤٩-٥٣-٧٣).

- الرفاعي عن علي الواسطي عن أبي اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري عن أبي يعقوب، انظر (١١).

- الرفاعي عن ابن البطي عن ابن الخاضبة عن الخطيب عن أبي يعلى الوكيل، انظر (١٤).

وهذا -أيضاً- ادعاء لا دليل عليه، وكل ما هنالك أن الرفاعي روى عنه حديثاً يرويه الآمدي عن أبي الحسن علي بن محمد -كما مر-.

٤- وادعى صدق أن الرفاعي يروي عن الشيخ أبي طالب محمد بن علي الكتاني موثقاً مالك وغيره من الكتب، وأنه يروي عنه كل ما له من رواية.

وهذا غير صحيح إطلاقاً، ولم يرو الرفاعي عنه سوى حديث واحد، وهو الحديث العاشر، ولا يوجد أي نص على أنه يروي عنه بالإجازة العامة.

٥- وأكد هذه الدعاوى صدقاً ٤٧ عموماً فقال: «علمت من تتبعي لسيرة الإمام رحمه الله وتلمذته على أئمة الفضل في عصره، على كبار المحدثين منهم أنه اختار الإجازة العامة في طلبه للحديث.. وقد أجازه غالبهم إجازة عامة بجميع ما لديهم، كما هو واضح في الرواية عنهم...».

أقول: وهذا ادعاء عجيب، ولم يكتف به، بل جعل شيوخه أيضاً يروون بالإجازة العامة، وعلى هذا ركب الأسانيد الواردة في هذا المسند كلها!!

ثالثاً، أمثلة من هذه الأسانيد المركبة،

١- في صدق جعل الرفاعي يروي عن ابن البطي عن جعفر السراج الحديث المسلسل بالأولية «الراحمون يرحمهم الرحمن...».

وهذه جرأة عجيبة، فقد صنع إسناداً وادعى أنه أول حديث يسمعه الرفاعي من ابن البطي!! مع أن الرفاعي لم يرو عن ابن البطي من هذا الطريق، وقد روى هذا الحديث «الراحمون يرحمهم الرحمن...»^(٧) عن أبي بكر الواسطي عن الحميدي ولم يتعرض لقضية الأولية إطلاقاً^(٨)!!!

٢- وكذلك جعل الرفاعي يروي عن ابن البطي عن الحميدي عن القضاعي.

- الرفاعي عن ابن البطي عن الحميدي عن أبي سعد الماليني عن ابن عدي عن الحسن بن سفيان، انظر (٢٠).

إلى غير ذلك من هذه الأسانيد، ولا أطيل بذكرها، وحسبنا أن نعلم:

أن كل ما ذكر في هذا المسند من أسانيد - غير ما نقله من كتاب حالة أهل الحقيقة - فهو الذي ركبته وادعاه، وقد استخرج الأحاديث «المتون» التي ذكرت في «البرهان المؤيد» و«الحكم» و«النظام الخاص»، وهي غير مخرجة، وإنما ذكرت مرسله - على طريقة ذكر الأحاديث في «الإحياء» وغيره - فنسبها إلى الكتب التي خرجتها - بل رآها معزوة في الحواشي - ووصلها بسند من الرفاعي إلى صاحب ذلك الكتاب^(١). وخرج على الناس بهذا المجلد من المسند على أن يتبعه بمجلدات أخر، ثم وصلها إلى نفسه، فالدعوى من الطرفين !!

رابعاً بعض الملاحظات المهمة على هذا المسند المفترى:

بعد هذا أعود فاذكر وأبين بعض السقطات حتى لا يتخذه به أحد والله المستعان:

١- إن العنوان غريب، فبعد أن قال: «مسند» قال «في الحديث الشريف»، وهذا يدل على غربة عن هذا الفن - وإن كان المؤلف مجازاً بالرواية فيه^(٢).

٢- قول المؤلف: «ألفه واعتنى بروايته وحققه» مريب، إذ لا يوجد مسند للإمام الرفاعي حتى يعتني بروايته ويحققه.

٣- لن أعلق على كلمة الناشر - على ما فيها - ولكنني أدعوه إلى أن يكون إنفاقه المال على طبع

الكتب الشرعية السليمة، التي تخدم كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وتظهر الوجه الصحيح لعلماء الأمة وصلحاتها وزهادها ومربيها، ومنهم الإمام الجليل الزاهد السيد أحمد بن علي الرفاعي الذي تُسبب إليه ما هو بريء منه قديماً وحديثاً، وأن تعرض هذه الكتب على العلماء قبل نشرها وإذاعتها في الناس، حتى لا يتحمل إثم المشاركة في تغريبهم.

٤- ليس في الكتاب شيء من قواعد منهج البحث العلمي، فلن أشير إلى الأخطاء في هذا الجانب. وقد طلب المؤلف من القارئ ألا يندهش إذا لم يجد هذا^(٣) !!

٥- أساء المؤلف إلى الإمام الذهبي وادعى دعاوى لا داعي لها إذ قال ص٢: «إن الرفاعي أجل فضلاً وقدرًا من أن يتحدث عنه الإمام الذهبي وأمثاله من الأمة الإسلامية، أو يمدحه، عرف ذلك العامي والمتخصص من أبناء الأمة الإسلامية في جميع عهودها وعصورها، بل أبناء البشر على العموم بدءاً من حياته» !!

٦- ادعى المؤلف أنه اعتمد في تحقيق هذا المسند على الأسانيد التي حفظها (١) ورآها في إجازات مشايخه.

أقول: ما هذه الأسانيد التي حفظتها، وأين رأيته؟

٧- ادعى أن الشيخ يعقوب بن كراز روى الكثير مما جاء في كتب الإمام الرفاعي، وأضاف ص١٧ قائلاً: «شهد بذلك الإمام الذهبي»، ولم يذكر مصدره.

أقول: هذا غير صحيح، وكل ما هنالك أن الذهبي قال في ترجمته للإمام الرفاعي في «تاريخ الإسلام»

«نقلت أكثر ما هنا عن يعقوب، من كتاب «مناقب ابن الرفاعي»، جمع الشيخ محيي الدين أحمد بن سليمان الهمامي، الحسيني، الرفاعي، شيخ الرواق المعمور بالهلالية، بظاهر القاهرة:

سمعه منه الشيخ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن الشيخ أبي طالب الأنصاري الرفاعي، الدمشقي، ويعرف بشيخ حطين، بالقاهرة في سنة (٦٨٠ هـ)،

وقد كتبه عنه مناولة وإجازة المولى شمس الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الجزري^(١٧) وأودعه تاريخه، في سنة (٧٠٥ هـ)،

فأوله: قال: ذكر ولادته. ثم قال: قال الشيخ أحمد بن عبد الرحمن بن الشيخ يعقوب بن كراز.

وأكثر الكتاب عن الشيخ يعقوب، وهو نحو من أربعة كرايس، وهو ثمانية فصول في مقاماته وكراماته، وهي بلا إسناد، وقع الاختيار منها على هذا القدر الذي هنا^(١٨).

ومن الواضح أن الشيخ يعقوب حكى عن الشيخ وسيرته وأحواله، أما أنه روى عنه الكثير مما جاء في كتبه فهذا شيء لا ذكر له في كلام الذهبي إطلاقاً، فتأمل!

٨- جعل المؤلف «سبط ابن الجوزي» من تلاميذ الرفاعي، قال ص ١٨: «قد التقى بشيخه وشيخنا الرفاعي وسمع منه، وأخذ عنه»، لاحظ - أخي القارئ - هذا التأكيد: «قد التقى... وسمع منه، وأخذ عنه».

وهذا لا يصح أبداً، فسبط ابن الجوزي وُلد بعد وفاة الإمام الرفاعي قطعاً، وإليك البيان:

قال الشيخ قطب الدين اليونيني (ت: ٧٢٦ هـ) في كتابه «ذيل مرآة الزمان»^(١٩) في ترجمته للسبط:

«ومولده سنة إحدى وثمانين وخمسائة تقريباً، وذكر قاضي القضاة شمس الدين أحمد بن خلكان^(٢٠) رحمه الله أنه قال: ذكرت والدتي أن مولدي في سنة اثنتين وثمانين وخمسائة، وقال لي خالي محيي الدين يوسف: إنه في سنة إحدى وثمانين»^(٢١).

وأما استدلال المؤلف - عبد السلام حبوس - على هذه التلمذة المدعاة بما نقله عن شذرات الذهب لابن العماد (٢٦/٤) ونصه: «قال سبط ابن الجوزي: حضرت عنده» - أي عند الرفاعي - فقد سقطت منه كلمات وهي: «حكى لي بعض أسياسي» كما جاء في كتابه «مرآة الزمان»^(٢٢) فصحة النص إذن هكذا: «قال سبط ابن الجوزي: حكى لي بعض أسياسي قال: حضرت عنده...»^(٢٣)

ومن الغريب العجيب أنه في ص ٥٢ رُكِبَ إسناداً متصلاً منه إلى شيخه الشيخ السيد عبد الله النمري رحمه الله إلى سبط ابن الجوزي إلى الرفاعي^(٢٤) فيما عسى أن يقول القائل!

٩- ترجم في ص ١٩ للشيخ الزاهد عبد الغني بن نقطة البغدادي، ونسب إلى ابن العماد أنه أرخ وفاته بـ «٦٨٤ هـ».

وهذا خطأ وغفلة عجيبة، فكيف تكون وفاته بهذه السنة وقد زار الإمام الرفاعي وأنشده أبياتاً كانت سبب مرضه سنة (٥٧٨ هـ) وهو نفسه قد ذكر هذه الزيارة.

والصواب: أن ابن العماد ترجم له في وفيات سنة (٥٨٣ هـ)^(٢٥).

والأخطر من هذا والأدهى أنه قال عنه: «وسمع من إمامنا الرفاعي رحمه الله، وأجازه».

وهذا ادعاء لا دليل عليه، وكل ما هنالك أنه زار

الرفاعي وأنشده أبياتاً، قال الذهبي في «تاريخ الإسلام»^(٢٠):

«وعن يعقوب بن كراز قال: ذكر الشيخ جمال الدين أبو الفرج بن الجوزي أن سبب وفاة سيدي أحمد أبيات أنشدت بين يديه، تواجد عند سماعها تواجداً كان سبب مرضه الذي مات فيه، وكان المنشد لها الشيخ عبد الغني بن نقطة حين زاره، وهي:

إذا جن ليلى هام قلبي بذكركم

أنوح كما نوح الحمام المطوق

ثم بنى المؤلف على هذا الادعاء الموهوم قوله ص ٢٠: «ومن طريقه^(٢١) نروي كل ما لدى إمامنا الرفاعي من شريعة وحقيقة (!) ونصل به...»

ثم بنى على هذا الوهم أيضاً فترجم ص ٢٦ لابنه الحافظ محمد بن عبد الغني صاحب «التقييد» وقال بأنه يتصل به من طريق أحد السامعين منه، وهو الشيخ عز الدين الفاروئي.

وهذا تحريف، فقد سمع الفاروئي منه الحديث، فما علاقة هذا بذاك ؟

١٠- نقل ص ٢٠ في ترجمة أبي الفتح الواسطي (ت: ٦٣٢ هـ) عن كتاب «أنوار الهداية لبيان مَنْ دُفن في الإسكندرية من أهل الولاية» ما يأتي:

«كان أبو الفتح أحد تلاميذ الإمام الرفاعي، فأرسله إلى مصر لينشر الطريقة الرفاعية بها، فوصل إلى الإسكندرية سنة (٦٢٢ هـ)».

أقول: إذا كان الإمام الرفاعي قد توفي سنة (٥٧٨ هـ) فكيف أرسل الواسطي إلى الإسكندرية فوصل سنة (٦٢٢ هـ)؟

١١- وقال ص ٢٣ في ترجمة الشريف عبد

الرحمن بن محمد بن عبد السميع الهاشمي (٥٣٨-٦٢١ هـ): «أخبرنا بالسند الصحيح أن الإمام الرفاعي أسمع».

أقول: أين هذا السند، وماذا أسمع الإمام الرفاعي؟

١٢- وترجم ص ٢٦ الحافظ أحمد الفاروئي وقال: «ومن طريقه نتصل بشيخنا الإمام الرفاعي ونروي كل ما له من شريعة وحقيقة».

أقول: أين ما يثبت رواية الفاروئي الحديث بالسند عن الرفاعي في كتب المحدثين وأثبت الأئمة الموثوقين^(٢٢)؟

١٣- وقال ص ٢٨ في ترجمة أبي الحسن الواسطي: «والشيخ أبو الحسن يروي عن الشيخ عبد الكريم الرافعي، وهو يروي عن الإمام الحجة عمر الفاروئي».

أقول: إن الإمام الرافعي توفي سنة (٦٢٢ هـ)، وولد أبو الحسن هذا سنة (٦٥٤ هـ)، فتأمل!

١٤- ذكر المؤلف ص ٤٣-٤٤ بعض مناماته، وهو حرّ أن يذكر ما يريد، ولكن حين يكون الأمر متعلقاً برسول الله ﷺ فلا. لذلك فإن قوله: «ومرة رأيته ﷺ وكأني متزوج من بناته^(٢٣)»، فدعا لي، فقال: الله يرزقك منها، فقلت: اللهم ارزقني من ظهرك يا رسول الله ﷺ، وأتضرع إلى الله عز وجل، أن لا يحرمني من هذا الفضل» غير مقبول، وأنا لا أدري كيف تجيز الدوائر المسؤولة عن نشر الكتب نشر مثل هذا الكلام وإذاعة مثل هذا المنام!!

١٥- أتى بعدد من الأسانيد التي ادعى أنها توصله بالإمام الرفاعي، ولا بد لذلك من مناقشة كاشفة.

خامساً: الأسانيد المدعاة بأنها توصل المؤلف بالرفاعي:

الطريق الأول: «عن الشيخ عبد الله الغماري... عن الذهبي عن البرزالي عن الحافظ محمد بن إبراهيم الجزري قال: أخبرنا إجازة ومناولة أبو عبد الله بن أبي بكر بن الشيخ أبي طالب الأنصاري الرفاعي الدمشقي، ويعرف بشيخ حطين قال: سمعت - أي كتاب مناقب [ابن] الرفاعي - من مؤلفه الشيخ محيي الدين أحمد بن سليمان الهمامي الحسيني الرفاعي قال: قرأت بعد الإجازة على شيعي أحمد المستعجل الرفاعي... الخ».

أقول: هاهنا عدة أسانيد مركبة:

١- ما أدراك أن البرزالي روى عن المؤرخ محمد بن إبراهيم الجزري، وإذا روى عنه فما أدراك أنه روى هذا الكتاب «مناقب ابن الرفاعي»؟

٢- إن السند من الجزري إلى الهمامي مؤلف «المناقب» خاص بهذا الكتاب، فكيف جعلته سنداً عاماً؟ ثم كيف حولت السند الذي ينتهي إلى «المناقب» إلى جهة أخرى؟

٣- إن سند الهمامي عن شيخه أحمد المستعجل خاص بالأربعين الرفاعية - كما هو واضح وصريح من مقدمة كتاب حالة أهل الحقيقة مع الله - فكيف جعلته سنداً عاماً أيضاً؟ أليس من الافتراء أن تقول صد: «إن الهمامي أجيز عن الرفاعي بكل ما له»؟

٤- إن «مناقب ابن الرفاعي» للهمامي كما يقول الذهبي - وقد مر معنا - «بلا إسناد»!! فتأمل - أخي القارئ - مدى الجرأة التي سوغت للمؤلف أن ينحرف بالإسناد من كتاب إلى كتاب، ومن شيء إلى شيء ليقول بأنه يتصل بالرفاعي بالسند المتصل، وبين الأمرين مفاوز، والله المستعان.

وقبل أن أنتقل إلى الطريق الثاني أحب أن أقول للمؤلف شيئاً مهماً جداً، وهو أن الشيخ عبد الله الغماري الذي رُكِّبَ له إسناداً إلى الأربعين الرفاعية كان له فيها رأي مغاير أصلاً، فهو يقول في تعليق له على حديث «أدبني ربي فأحسن تأديبي» الذي أورده الإمام السخاوي في «المقاصد الحسنة» في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة»^(٢١):

«قرأته مسنداً بإسناد ضعيف في كتاب الأربعين»^(٢٢) المنسوب للقطب الكبير أحمد الرفاعي، لكنني غير واثق من صحة ما ينسب إليه من المؤلفات، لأنها من صنع أبي الهدى الصيادي الذي كان يكتب مؤلفات في مناقب الرفاعي وينسبها إلى علماء في القرن الثامن الهجري أو قبله أو بعده»^(٢٣).

وإن من غير الجائز إطلاقاً أن يَقُولَ الرجلُ بعد وفاته ما لا يقول، ومن الفاضح أن يقول المؤلف عبد السلام صد:

«وكان يعلم هذه الأسانيد حق العلم، ويدريها حق الدراية إن شاء الله شيخاي الجليلان... الغماري و... الفاداني».

ولو كان الشيخان الجليلان حيين تسارعا إلى الكشف عن هذا التدليس والتليس.

الطريق الثاني: عن الشيخ عبد الله الغماري أيضاً... عن أبي الفرج عبد الرحمن بن عبد اللطيف المكبر عن الإمام عبد الكريم الرفاعي عن أبي موسى الحدادي عن أبي محمد جمال الدين الخطيب الحدادي عن الرفاعي.

أقول: وهذا سند مفترى من جهتين:

١- إن رواية الرفاعي المزعومة عن أبي موسى

الحدادي هي حسب ما جاء في الكتاب المنسوب إلى الرافعي «سواد العينين في مناقب أبي العلمين»^(٢٧)، وهذا الكتاب ليس للرافعي جزءاً.

٢- من حيث جعل الشيخ عبد الرحمن بن عبد اللطيف المكي يروي هذا الكتاب عن الرافعي، مع أنه لا يوجد دليل على ذلك، والدليل على أن الرافعي لم يؤلف «سواد العينين»: محتواه والأسانيد الغريبة التي فيه، وأن كل العلماء الذين ترجموا له لم يذكروه له^(٢٨)، وفجأة طبع سنة (١٣٠١ هـ)^(٢٩)، وهذا ما دعا الأستاذ الزركلي رحمه الله أن يقول^(٣٠): «وفي نسبته إليه شك»، بل من أطلع عليه جزم بيقين أنه ليس للرافعي^(٣١).

الطريق الثالث: عن الشيخين الغماري والفساداني... إلى السيوطي، من خلال الأسانيد المذكورة في الرسالة الموسومة «الشرف المحتم فيما من الله به على وليه السيد أحمد الرافعي من تقبيل يد النبي ﷺ» المنسوبة إليه^(٣٢).

أقول: وأنا أشك في أن تكون هذه الرسالة للسيوطي، فإني لم أجد أحداً ممن ترجم للسيوطي قد ذكرها^(٣٣)، ثم طبعت فجأة سنة (١٣٠١ هـ)، وإذا كان للسيوطي أسانيد في هذه القصة فلماذا يهملها ويقول في رسالته «تنوير الحلك في إمكان رؤية النبي والملك»^(٣٤)؛

«وفي بعض المجاميع»^(٣٥): حج سيدي أحمد الرافعي، فلما وقف تجاه الحجرة الشريفة أنشد:

في حالة البعد روعي كنت أرسلها
تقبل الأرض عني وهي نائبتي

وهذه دولة الأشباح قد حضرت
فامد يمينك كي تحظى بها شفتي
فخرجت اليد الشريفة من القبر الشريف
فقبلها».

والجدير بالذكر أن الشيخ الغماري الذي رُكبت الأسانيد باسمه زوراً إلى هذه الرسالة كان يقطع بعدم صحة نسبتها إلى السيوطي، فكيف يرويها؟
واليك الدليل:

فقد قال في رسالته «مصباح الزجاجة في فوائد صلاة الحاجة»^(٣٦)، وهو يتحدث عن القاعدة الأصولية: «إن الخبر المنقول آحاداً فيما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً: يقطع بكذبه»: إنها «تطبق على مثل ما يحكى عن الولي الكبير الشيخ أحمد الرافعي أنه لما حج وزار، وقف تجاه الروضة الشريفة وقال^(٣٧): فخرجت اليد الشريفة من القبر الشريف، فقبلها والناس ينظرون.

وقيل: إن هذه الحادثة وقعت للشيخ علي أبي شبك الرافعي دفين القلعة بالقاهرة^(٣٨)، وسواء أوقعت لهذا، أو لذاك فهي مقطوع بكذبها، لأن هذا الحادث العظيم تتوفر الدواعي على نقله تواتراً، وقد ذكر ناقل هذه القصة أنه شاهداً جمع كبير قدروا بخمسين ألفاً. وأن ممن شهدها العارف الكبير الشيخ عبد القادر الجيلاني، وهذا الشيخ الرافعي بهذه المنقبة العظيمة !! وهذا مما يؤيد القطع بكذب هذه القصة، إذ كيف يحضرها خمسون ألفاً أو أكثر أو أقل، ثم لا يرويها منهم إلا واحد أو اثنان من أغمار الناس ومجاهيلهم! وكيف لا يشير إليها الشيخ عبد القادر الجيلاني في شيء من دروسه ولا مؤلفاته بطريق يعتمد عليه؟! ولم يذكرها الشعراني في الطبقات^(٣٩)، مع أنه يذكر ما هو أقل شأناً منها بكثير، وقد رأيت رسالة مطبوعة - في إثبات هذه الحكاية - منسوبة للحافظ السيوطي^(٤٠)، ولا تصح نسبتها إليه^(٤١)، وما أكثر ما نسب للحافظ السيوطي من الكتب التي لم يؤلفها....».

وبعد: فهذه نظرات في هذا «المسند» المفترى، ولم أستقص، وإني أدعو المؤلف الشيخ «عبد السلام بن حبوس» إلى إعادة النظر والرجوع عن هذا التزييف، والكف عن التلاعب بأسانيد العلماء، وأن يتقي الله في نفسه وفي المسلمين وفي علمائهم وصلحائهم وزهادهم.

وأقول له: إن الانتماء إلى هؤلاء العلماء والصلحاء والزهاد يكون باتباع هديهم الصافي المبارك، لا بالتفاخر على الناس بصنع أسانيد تتصل بهم.

لقد كان الإمام الرفاعي محدثاً. وحسبنا شهادة الإمام الذهبي، فقد ذكره في كتابه «المعين في طبقات المحدثين» فقال - وهو يعدد أهل الطبقة الثانية والعشرين -:

«والقدوة الشيخ أحمد بن علي بن يحيى الرفاعي بالطائفة»^(١٧).

ويضاف إلى هذا أن الشيخ أحمد بن جلال بن محمد اللاري المصري قال في كتابه «جلاء الصدا في سيرة إمام الهدى»^(١٨) - يعني السيد الرفاعي -:

«وفي بعض السير»^(١٩): كان السيد أحمد رضي الله تعالى عنه فقيهاً مفتياً قارئاً عالماً مجوداً محدثاً وله إجازة وروايات عالية».

أما التزويد والتفصيل، بلا برهان ولا دليل، فهذا مرفوض تماماً، وهو لا يخدم الرفاعي إطلاقاً.

والله من وراء القصد.

نتائج البحث

خلص هذا البحث إلى عدة نتائج، أبرزها:

ثم وقفت على رسالة خاصة للشيخ عبد الله الغماري سماها «التقد المبرم لرسالة الشرف المحتم»، وأتى فيها بما يثبت عدم صحة نسبتها إلى السيوطي^(٢٠).

وبذلك يتضح ادعاء المؤلف على شيوخه وتلفيقه الأسانيد عنهم!! وما يقال على هذا الطريق يقال على الطريقين الرابع والخامس، فهما يعودان إلى السيوطي أيضاً.

وحتى لو ثبتت نسبة هذه الرسالة إلى السيوطي فإن الأسانيد المذكورة فيها خاصة بها، فمن أين أتى المؤلف بأنه يروي بهذه الطرق عن الرفاعي كل ما له^(٢١)!!

الطريق السادس: عن الشيخين الغماري والفاداني... عن سبط ابن الجوزي عن الرفاعي.

وقد سبق بيان هذا الادعاء، وأن سبط ابن الجوزي ولد بعد موت الرفاعي!

الطريق السابع: عن الفاداني... عن عبد العزيز الديري عن أبي الفتح الواسطي عن الرفاعي (بكل ما له من رواية ودراية وعلوم الشريعة والحقيقة ومنها علوم القوم)^(٢٢).

وهذا سند مفترى ولا دليل عليه:

نعم قال الشعراني في ترجمة الشيخ أبي الفتح الواسطي: «وأخذ عنه خلائق لا يحصون، منهم... الشيخ عبد العزيز الديري»^(٢٣).

ولكنه لم يقل: ماذا أخذ، وكذلك لا يوجد نص على أن الواسطي قال: «أخبرنا قطب الأقطاب وشيخ الشيوخ الإمام أبو العباس أحمد الرفاعي بكل ما له من رواية ودراية وعلوم الشريعة والحقيقة ومنها علوم القوم»^(٢٤).

ثم أين ذكر الفاداني هذا السند ٥

١- إنَّ هذا الكتاب الذي ظهر بعنوان ((مسند الإمام قطب الأقطاب وشيخ العارفين أبي العباس أحمد الرفاعي رَحِمَهُ اللهُ)) المتوفى سنة (٥٧٨هـ) (في الحديث الشريف)) كتاب مصنوع لا يمت إلى الرفاعي بصلة.

٢- إنَّ الطريقة التي اتبعها المؤلف في صنع هذا المسند لا تصح أبداً في تأليف المسانيد، فليس من المعروف ولا الجائز أن يعتمد أحد إلى كتاب فيه أحاديث غير معزوة ولا مخرجة، فيخرجها من كتب الحديث، ثم يركب أسانيد من صاحب ذلك الكتاب إلى أصحاب تلك الكتب، ثم يقول: هذا مسند فلان!

٣- إنَّ ادعاء رواية الرفاعي بالإجازة العامة كل ما لدى الشيوخ المذكورين في «أربعينه» لا دليل عليه، ومثله الادعاء بأن طبقة شيوخه يروون عن شيوخهم كل ما لديهم أيضاً.

٤- إنَّ رواية راو عن شيخه حديثاً من كتاب أو جزء لا تعني بالضرورة أنه يروي جميع ذلك الكتاب أو الجزء، فقد يكون انتقى عليه، أو فاته شيء، خاصة إذا لم ينص على ذلك الكتاب أو الجزء.

٥- إنَّ رواية الرفاعي عن الخليفة الناصر لا تصح ولا تمكن، فقد توفي الرفاعي سنة (٥٧٨هـ)، وبدأ الخليفة الناصر الإجازة سنة (٦٠٨هـ)، وعلى هذا لا بد من البحث عن نسخة خطية من هذه ((الأربعين)) لتحقيق هذا الأمر، وللتثبت من صحة نسبة هذه ((الأربعين)) إليه.

٦- إنَّ الرواية عن الرفاعي من طريق سبط ابن

الجوزي لا تصح، لأنه ولد بعد وفاة الرفاعي بعدة سنوات!

٧- إنَّ الرواية عن الرفاعي من طريق الغماري... عن السيوطي في رسالة ((الشرف المحتم)) لا تصح، لأنَّ الغماري يرى عدم صحة نسبة هذه الرسالة إلى السيوطي أصلاً.

إلى غير ذلك من النتائج المبنوثة داخل البحث.

التوصيات

١- أوصي كل من له علاقة بصدور هذا الكتاب أن يعمل على سحبه وطيه، فقد خُدعَ به أناس وراحوا يتداولونه بالإجازة والقراءة!

٢- تقييد الإجازة العامة. وأن لا تعطى لأي كان، فقد يترتب على هذا مشكلات خطيرة، ودعاوى كبيرة.

٣- كما أوصي بإطلاق نداء إلى المشتغلين بالرواية والإجازة أن يوجهوا عنايتهم إلى ما هو أولى وأنفع، وهو الاهتمام بالدراسة، وإظهار المنهج النبوي في الاعتقاد والعمل والسلوك، وبثه في صفوف الأمة، فهي أحوج ما تكون إليه في هذه الأيام.

أما الاشتغال بالشكل والوقوف عنده فلا ثمرة منه ولا جدوى فيه.

٤- دعوة أهل الاختصاص إلى الكتابة في جهود العلماء ومواقفتهم الصارمة ممن ركب إسناداً أو ادعى سماعاً، وبيان ذلك بياناً شافياً يزيد الثقة بنقل السنة، والطمأنينية لصحتها وسلامتها. ■

(١) الهمامي: نسبة إلى «الهمامية» بلدة من نواحي واسط... منسوبة إلى همام الدين الأسدي. انظر معجم البلدان (١٠/٥). وقد تحرفت في هذا المسند صد٤ إلى الحمامي - بالحاء -.

(٢) لست الآن بصدد إثبات النسبة أو نفيها، فلذلك مجال آخر.

(٣) والتزمت ذكر الأسماء هنا كما ذكرت هناك، وما كان بين معكوفين فهو زيادة مني.

(٤) هكذا عُرِفَ به مرتين، وهذا غريب على أسلوب الرفاعي.

(٥) أقول: إن رواية الإمام الرفاعي عن الخليفة الناصر تصح إطلاقاً للأدلة الآتية:

١- ذُكر في مقدمة حالة أهل الحقيقة المشتمل على الأحاديث الأربعين أن هذا الكتاب أُلقي برواق أم عبيدة [في واسط العراق] عام (٥٤٩ هـ). وولد الخليفة الناصر سنة (٥٥٣ هـ)!

٢- لم يبدأ الناصر بإجازة العلماء والملوك من أهل عصره إلا بعد وفاة الرفاعي بزمان. قال الإمام الذهبي في «سير أعلام النبلاء» (٦٤/٦٥-٦٦) في ترجمة الحافظ مفيد بغداد أبي الهادي أحمد بن أحمد البغدادي ثم البغدادي الأرجي المعدل (٥٤١-٦٦٥ هـ): «امتحن بأن شهد في سجل باطل، فُضِّعَ عَلَى خَمَارٍ، وحبس مدة في سنة ثمان وثمانين [وخمسمائة]، وخمل، وكان أخوه تميم قد استجاز للإمام الناصر جماعة، فأظهر الإجازة فأنعم عليه. فتكلم في أخيه، وأنه ما شهد بزور محض... فأعاده الناصر إلى العدالة...».

وأخوه تميم هذا ولد سنة (٥٤٥ هـ)، وتوفي سنة (٥٩٧ هـ)، وترجمته في السير (٦٥/٢٢-٦٦). وقال الذهبي أيضاً في ترجمة الخليفة الناصر (١٩٧/٢٢):

«قال الموفق عبد اللطيف: وفي وسط ولايته اشتغل برواية الحديث، واستناب نواباً يروون عنه، وأجرى عليهم الجرايات، وكتب للملوك والعلماء إجازات...».

وقد ولي الخلافة سنة (٥٧٥ هـ) إلى (٦٢٢ هـ).

فقد ظهرت الإجازة له سنة (٥٨٨ هـ) أي بعد وفاة الرفاعي بعشر سنوات، ويبدو من كلام الموفق عبد اللطيف البغدادي أنه لم يجز فوراً، بل تأخر هذا إلى وسط ولايته. وهذا يثير التساؤل والحيرة، ثم رأيت في تاريخ الإسلام في حوادث سنة ٦٠٧ (٢٩/٤٣): «وفيها

أظهر الناصر لدين الله الإجازة التي أخذت له من الشيوخ، وخرج عنهم جزءاً أو خُرُجٌ له، وهو المسمى بروح العارفين، وأجازه للأكابر». فكيف يروي عنه الرفاعي، وقد توفي سنة (٥٧٨ هـ)؟

أما الجزء المذكور (روح العارفين) فقد طبع مؤخراً، والحديث الذي نسب إلى الرفاعي روايته عن الناصر هو فيه برقم (٤٠) ص ٧٨-٧٩، ولعلي أتناول هذا الموضوع لاحقاً - إن شاء الله - وحسبنا الآن هذه الإشارة.

(٦) الموطأ رواية الزهري (٧٦/٢). وما بين المعكوفين زيادة منه.

(٧) هو الحديث الثاني عشر.

(٨) ولأنه لم يذكر الأولية تجاهله، وآتى بسند مركب!

(٩) وهنا يجب القول: إنه لا يلزم من ذكر حديث في كتاب أن يكون مؤلفه يرويه بالسند، وهذا معلوم مشهور متفق عليه. ثم يُقال: هل ثبتت نسبة هذه الكتب إلى الرفاعي حتى نسند له هذه الأحاديث؟

(١٠) أدعو بهذه المناسبة إلى تقييد الإجازة العامة، وألاً تعملي لأي كان، فقد يترتب على هذا مشكلات خطيرة ودعوى كبيرة، كما هو الحال هنا.

(١١) وهذا فضلاً عن الأخطاء النحوية وغيرها، أما الأخطاء المطبعية فحدث ولا حرج!

(١٢) انظر ترجمته في صدر «المختار من تاريخ ابن الجزري» للذهبي ص ١٣-٢٤.

(١٣) تاريخ الإسلام (٢٥٥/٤٠).

(١٤) (٤٢/١)، ومرة الزمان لسبط ابن الجوزي كما هو معلوم.

(١٥) في ترجمة جده الإمام أبي الفرج ابن الجوزي (ت: ٥٩٧ هـ) في وفيات الأعيان (١٤٢/٣).

(١٦) وقد أثبتتها الدكتور إحسان عباس في ترجمته للسبط في صدر تحقيقه لمرآة الزمان (٩/١): (٥٨١ هـ).

(١٧) (٢٣٦/٨) من الطبعة الهندية.

(١٨) وقد استدرك محقق شذرات الذهب السيد محمود الأرناؤوط هذه الجملة من مرآة الزمان في طبعته الجديدة. انظر الشذرات (٤٢٨/٦).

(١٩) انظر شذرات الذهب (٤٥٧/٦).

(٢٠) (٢٥٣/٤٠-٢٥٤).

- محمد بن رافع السلامي (ت: ٧٧٤ هـ) في رسالته: ترجمة الإمام إمام الدين أبي القاسم الرافعي» (مخطوطة).

- ابن الملقن (ت: ٨٠٤ هـ) في «البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير» (٤٤٥-٤٨٢ هـ)، عليه أحال في «العقد المذهب» ص ١٥٣.

- ابن قاضي شعبة (ت: ٨٥١ هـ) في «طبقات الشافعية».

- السيوطي (ت: ٩١١ هـ) في «طبقات المفسرين» ص ٦٠.

- الداودي (ت: ٩٤٥ هـ) في «طبقات المفسرين».

(٣٤٤-٣٤١/١).

- طاش كبري زاده (ت: ٩٦٨ هـ) في «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» (١٠٢-١٠٠/٢).

- ابن هداية الله (ت: ١٠١٤ هـ) في «طبقات الشافعية» ص ٢١٩.

- ابن العماد الحنبلي (ت: ١٠٨٩ هـ) في «شذرات الذهب» (١٨٩/٧-١٩١).

ولم يذكره أيضاً الحاج خليفة في «كشف الظنون»، وعبد اللطيف بن محمد رياضي زاده في «أسماء الكتب»، وأحمد عطية في «المقاموس الإسلامي» (٤٧٥/٢)، وكحالة في «معجم المؤلفين» (٢/٦).

(٢٩) ولهذا ذكره البغدادي (ت: ١٢٣٩ هـ) في كتابه «إيضاح المكنون» (٣٠/٢) و«هدية العارفين» (٦١٠/١) وعليه اعتمد علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود في ذكره ونسبته إليه في ترجمة الرافعي في مقدمة كتابه «العزیز شرح الوجيز» (٤١٥/١).

(٣٠) الأعلام (٤/٥٥)، وانظر: معجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف إيان سركيس ص ٩٢٥ فقد تشكك فيه أيضاً.

(٣١) طالعت هذا الكتاب قديماً ودونت ملحوظاتي على حواشيه، ولعل الله يسر لي استخلاصها في بحث.

(٣٢) لم يذكر المؤلف هنا أيضاً أنه ربط الأسانيد ربطاً بالرجال المذكورين في هذه الرسالة، ولم يذكرها أصلاً!! وهكذا جعل سند هذه القصة سنداً حديثاً عاماً.

(٣٣) ذكرها إسماعيل باشا البغدادي - ولا بد أنه اعتمد على النسخة المطبوعة - في إيضاح المكنون (٢/٤٧)، وإليه عزاه الأستاذ أحمد الشرقاوي إقبال في «مكتبة الحلال السيوطي» ص ٢٣٥. والباحثان أحمد الخازندار ومحمد

(٢١) أي طريق عبد الغني بن نقطة هذا.

(٢٢) المعروف أنه لبس الخرقه من أبيه الشيخ محيي الدين إبراهيم عن الإمام الرافعي. انظر مناقب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب لابن الجزري ص ٨٤-٨٥ (وتحرف الفاروثي إلى الفاروي)، وفي «إرسال الأسانيد في وصل المصنفات والأجزاء والمسانيد» للشيخ محمد بن الطيب الفاسي (مخطوط) رواية الشيخ محيي الدين إبراهيم عن أبيه عمر عن الإمام الرافعي.

(٢٣) بناته ١١٩ ولعله سقط في الطبع كلمة: إحدى، وفي الحاليين فالأمر مستغرب.

(٢٤) انظر ص ٥١.

(٢٥) هو فيها الحديث الثامن عشر.

(٢٦) لست الآن بصدد تأييد هذا الرأي أو نفيه، وقد اختلف الناس في الحكم على شخصية الشيخ أبي الهدي الصيادي (١٢٦٦-١٣٢٧ هـ) اختلافاً كثيراً، ومثل هذا الموضوع جدير بالدراسة والبحث والتأمل، ومصادره كثيرة.

(٢٧) كان عليه أن يبين أنه ربط السند من الرافعي إلى الرافعي في ضوء «سواد العينين» ولا أدري لماذا تجاهل هذا وليس في «سواد العينين» رواية حريث، وإنما هو مناقب وأخبار، فاعجب لهذا الخلط!

(٢٨) وهؤلاء العلماء هم:

- النووي (ت: ٦٧٦ هـ) في «تهذيب الأسماء واللغات» (٢٦٤/٢).

- الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ) في «تاريخ الإسلام» (١٥٧/٤٥). و«سير أعلام النبلاء» (٢٥٢-٢٥٥)، و«العيبر» (١٩٠/٣)، و«دول الإسلام» (١٢٩/٢).

- ابن الوردي (ت: ٧٤٩ هـ) في «تاريخه» (٢١٢/٢).

- الصفدي (ت: ٧٦٤ هـ) في «الوافي بالوفيات» (٩٣-٩٢/١٩).

- ابن شاعر الكتبي (ت: ٧٦٤ هـ) في «فوات الوفيات» (٣٧٧-٣٧٦/٢).

- اليافعي (ت: ٧٦٨ هـ) في «مرآة الجنان» (٥٦/٤).

- السبكي (ت: ٧٧١ هـ) في «طبقات الشافعية الكبرى» (٢٩٣-٢٨١/٨).

- الإسنوي (ت: ٧٧٢ هـ) في «طبقات الشافعية» (٢٨١/١).

- ابن كثير (ت: ٧٧٤ هـ) في «طبقات الفقهاء الشافعيين» (٨١٦-٨١٢/٢).

إبراهيم الشيباني في «دليل مخطوطات السيوطي وأماكن وجودها» ص ٢٧٠، ولم يذكروا لها نسخة مخطوطة.

(٣٤) في ضمن «الحاوي للفتاوى» (٤٤٦/٢-٤٤٧)، وقد وقفت عليها مخطوطة في مكتبة المتحف العراقي ببغداد، والنص فيها كالنص في المطبوع.

وللشيخ محمد بن طولون (٨٨٠-٩٥٣ هـ): «أنجم الفلك في إمكان رؤية النبي والملك»، ذكره لنفسه في «الفلك المشحون» انظر ص ٧٨، وأشار المحقق إلى صورة من نسخة المؤلف توجد بالمكتبة التيمورية برقم (٢٠٣ مجاميع) وتقع في (١٣) صفحة فينبغي مراجعته.

فائدة: لشيخنا العلامة السيد عبد العزيز الغماري (ت: ١٤١٧ هـ): «نظم اللال فيما أخذه الشمس ابن طولون من كتب الجلال» مخطوط، انظر «فتح العزيز في أسانيد السيد عبد العزيز» ص ٢٩.

(٣٥) هذا اللفظ مشعر بالضعف، انظر مقدمة الطبعة الثالثة من كتاب «صفحات من صبر العلماء» للأستاذ الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله ص ٤١.

(٣٦) ص ٢٨-٢٩.

(٣٧) البيتين المذكورين أنفأ ولكن فيهما نوبة الشباج بدل: دولة..

(٣٨) قلت: جاء هذا في «نور الأبصار في مناقب آل النبي المختار» للشيخ مؤمن الشبلنجي ص ٢٥٣.

(٣٩) انظر ترجمة الرفاعي فيه (١٤٥-١٤٠/١)، وفيها

المصادر والمراجع

- ١- إرسال الأسانيد في وصل المصنفات والأجزاء والمسانيد (ثبت) الشيخ محمد بن الطيب الفاسي، مصور عن مخطوط في مكتبة الأستاذ الدكتور عامر حسن صبري.
- ٢- أسماء الكتب لعبد اللطيف بن محمد رياضي زاده، تح: د. محمد التونجي، مكتبة الخانجي - مصر.
- ٣- الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، ط ١١ (١٩٩٥).
- ٤- البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير لابن الملقن، تح: جمال محمد السيد، دار العاصمة - الرياض، ط ١ (١٤١٤).
- ٥- تاريخ ابن الوردي، مصور عن طبعة المطبعة الحيدرية في النجف التي كانت في (١٣٨٩-١٩٦٩).

تصحيفات كثيرة.

(٤٠) أي «الشرف المحتم»، وقد سماها إبراهيم الرفاعي ناشر «حالة أهل الحقيقة» في طبعة مصرية سنة (١٤١٢ هـ) ص ٦: «الكنز المطلسم في مد يد النبي ﷺ لولده الفوت الرفاعي الأعظم»، وهذا خلط، فهذا اسم كتاب لأبي الهدى الصيادي، وهو مطبوع سنة (١٣١٣ هـ).

(٤١) وقد علق الشيخ هنا قائلا: «نعم، نقل السيوطي هذه الحكاية في كتابه «تنوير الحلك» عن بعض المجاميع». قلت: وسبق نقل هذا.

(٤٢) انظر ص ٢٢-٢٥ من كتابه «أولياء وكرامات».

(٤٣) انظر المسند ص ٥٢.

(٤٤) المسند ص ٥٤.

(٤٥) الطبقات (٢٠٢/١).

(٤٦) المسند ص ٥٤.

(٤٧) المعين ص ١٧٧ من طبعة الدكتور همام سعيد، وص ٢٥٣ من طبعة الدكتور محمد زينهم محمد عرب.

(٤٨) ما يزال مخطوطاً، ومنه نسخ في مكتبة الأوقاف المركزية ببغداد والأوقاف المركزية بالموصل ومكتبة جامعة البصرة، ومكتبة السيد شاكراً آل غلام الرفاعي - رحمه الله - في سامراء، وبحث عن ترجمة لمؤلفه المذكور فلم أجد شيئاً حتى الآن.

(٤٩) هكذا قال الشيخ اللاري، ولم يصرح باسم هذا الكتاب ولا اسم مؤلفه!

٦- تاريخ الإسلام للذهبي، تح: د. عمر عبد السلام تدمري. دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١ (١٤١٧-١٩٩٦).

٧- ترجمة الإمام إمام الدين أبي القاسم الرفاعي لمحمد رافع السلامي، مصورة عن مخطوطة في مكتبة الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء.

٨- تنوير الحلك للسيوطي في ضمن «الحاوي للفتاوى»، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، (١٤١١-١٩٩٠)، ونسخة مخطوطة في مكتبة المتحف العراقي ببغداد.

٩- تهذيب الأسماء واللغات للفوري، مصورة دار الكتب العلمية - بيروت عن الطبعة المنيرية.

١٠- جلاء الصدا في سيرة إمام الهدى لأحمد بن جلال بن

محمد اللاري المصري. مصور عن مخطوط. في خزانتي.

١١- حالة أهل الحقيقة مع الله للسيد أحمد الرفاعي، نشره في مصر: إبراهيم بن خلف الله الرفاعي، ط١ (١٤١٣-١٩٩٣)، مطابع الأهرام.

١٢- دليل مخطوطات السيوطي وأماكن وجودها لأحمد الخازندار ومحمد إبراهيم الشيباني، مكتبة ابن تيمية - الكويت، ط١ (١٤٠٣-١٩٨٣).

١٣- دول الإسلام للذهبي، إدارة إحياء التراث الإسلامي - قطر.

١٤- ذيل مرآة الزمان لقطب الدين اليونيني، مصورة دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، (١٤١٢-١٩٩٢) عن طبعة الهند (١٩٦٠).

١٥- روح العارفين من كلام سيد المرسلين، للخليفة الناصر لدين الله العباسي، تح. د. بدري محمد فهد، دار الفكر. عمان، ط١، (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).

١٦- سواد العينين في مناقب أبي العلمين المنسوب إلى عبد الكريم الرفاعي، نشره عبد الحكيم بن سليم عبد الباسط السقباني دمشقي - دمشق في ضمن مجموع سماه «سماح وشراب».

١٧- سير أعلام النبلاء للذهبي، تح: مجموعة من الأساتذة، مؤسسة الرسالة - بيروت.

١٨- شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، تح: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير - بيروت، ط١ (١٤٠٦-١٩٨٦).

١٩- الشرف المحتم المنسوب إلى السيوطي، نشره ثانياً عبد الحكيم بن سليم عبد الباسط السقباني دمشقي - دمشق في ضمن مجموع سماه: «سماح وشراب».

٢٠- صفحات من صبر العلماء لأبي غدة، دار القلم - بيروت، ط١ (١٤١٤-١٩٩٤).

٢١- طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، تح: عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناجي، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة.

٢٢- طبقات الشافعية لابن قاضي شعبة، تح: د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب - بيروت، ط١ (١٤٠٧-١٩٨٧).

٢٣- طبقات الشافعية لابن هداية الله الحسيني، تح: عادل نهويض، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط١ (١٤٠٢-١٩٨٢).

٢٤- طبقات الشافعية للإسنوي، تح: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ (١٤٠٧-١٩٨٧).

٢٥- طبقات الفقهاء الشافعيين لابن كثير، تح: د. أحمد عمر هاشم ود. محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، (١٤١٣-١٩٩٣).

٢٦- الطبقات الكبرى للشعراني، مصورة دار الفكر - بيروت.

٢٧- طبقات المفسرين للداودي، دار الكتب العلمية - بيروت.

٢٨- طبقات المفسرين للسيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت.

٢٩- العبر للذهبي، تح: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، ط١ (١٤٠٥-١٩٨٥).

٣٠- العزيز شرح الوجيز لعبد الكريم الرفاعي، تح: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ (١٤١٧-١٩٩٧).

٣١- العقد المذهب لابن الملقن، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ (١٤١٧-١٩٩٧).

٣٢- فتح العزيز في أسانيد السيد عبد العزيز، تخريج محمود سعيد ممدوح، دار البصائر - دمشق، ط١ (١٤٠٥-١٩٨٥).

٣٣- الفلك المشحون في أحوال محمد بن طولون، تح: محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم - بيروت، ط١ (١٤١٦-١٩٩٦).

٣٤- فوائد الوفيات لمحمد بن شاکر الكتبي، تح: د. إحسان عباس، دار صادر - بيروت، (١٩٧٤).

٣٥- القاموس الإسلامي لأحمد عطية، ط القاهرة.

٣٦- كشف الظنون للحاج خليفة، مصورة دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٣٧- المختار من تاريخ ابن الجزري للذهبي، تح: خضير المنشداوي، دار الكتاب العربي، ط١ (١٤٠٨-١٩٨٨).

٣٨- مرآة الجنان للرافعي، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، ط١ (١٤١٣-١٩٩٣).

٣٩- مرآة الزمان في تاريخ الأعيان لسبط ابن الجوزي، ج١ تح: د. إحسان عباس، دار الشروق - بيروت، ط١ (١٤٠٥-١٩٨٥)، والطبعة الهندية.

٤٠- مسند الإمام قطب الأقطاب وشيخ العارفين أبي العباس أحمد الرفاعي، لعبد السلام بن محمد بن حبوس، دون تاريخ ولا مكان.

٤١- مصباح الزجاجة في فوائد صلاة الحاجة لعبد الله الغماري، عالم الكتب - بيروت، ط١ (١٤٠٥-١٩٨٥).

- ٤٢- معجم البلدان لياقوت الحموي، دار صادر - بيروت.
- ٤٣- معجم المؤلفين لكحالة، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٤٤- معجم المطبوعات العربية والمعربة ليوسف إيان سر كيس، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة.
- ٤٥- المعين في طبقات المحدثين للذهبي، تح: د. همام سعيد، دار الفرقان - عمان، ط١ (١٤٠٤-١٩٨٤). و تح: د. محمد زينهم محمد غرب، دار الصحوة - القاهرة، ط١ (١٤٠٧-١٩٨٧).
- ٤٦- مفتاح السعادة لطاش كبري زاده، مصورة دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٤٧- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة للسخاوي، تح: عبد الله محمد الصديق الغماري، مصورة دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ (١٤٠٧-١٩٨٧).
- ٤٨- مكتبة الجلال السيوطي لأحمد الشرقاوي إقبال، دار الغرب - الرباط، (١٣٩٧-١٩٧٧).
- ٤٩- مناقب أمير المؤمنين أبي الحسن علي بن أبي طالب لابن الجزري (ت: ٨٣٣ هـ)، تح: طارق الطنطاوي، مكتبة القرآن - القاهرة، ط١ (١٩٩٤).
- ٥٠- الموطأ برواية أبي مصعب الزهري، تح: د. بشار عواد معروف ومحمود محمد خليل، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١ (١٤١٢-١٩٩١).
- ٥١- النقد المبرم لرسالة الشرف المحتم لعبد الله الغماري ضمن «أولياء وكرامات» له، مكتبة القاهرة، ط١ (١٤١٩-١٩٩٨).
- ٥٢- نور الأبصار في مناقب آل النبي المختار لمؤمن الشبلنجي، دار الفكر - بيروت.
- ٥٣- هدية العارفين لإسماعيل البغدادي، مصورة دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٥٤- النوافي بالنوفيات للصفدي، ج١٩ بعناية: رضوان السيد، دار النشر فرانز شتايز شتوتكارت، (١٤١٣-١٩٩٣).
- ٥٥- وفيات الأعيان لابن خلكان، تح: د. إحسان عباس، دار صادر - بيروت.

ARCHIVE



دور المقاصد في الدعوة

د. نور الدين طوابة
جامعة أدرار- الجزائر

مقدمة :

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

لما كانت الشريعة الإسلامية تهدف لتحقيق مصالح العباد العاجلة والآجلة، فإن مقاصد الشريعة هي تلك الغايات والمصالح التي وضعت الشريعة لأجل الوصول إليها.

وتأسيسا على ذلك فإنه صار من الضرورة بمكان تفعيل علم المقاصد لتشمل فائدته مختلف علوم الشريعة إضافة للعلوم الأخرى. وسأحاول التطرق في بحثي هذا إلى مدى أهمية علم المقاصد ودوره في الدعوة وعلاقته بها كعلم من علوم الشريعة أولا وعلاقته بالدعوة كتمارسة وتبليغ لدين الله والذي هو أشرف مقصد من إنزال هذه الشريعة على رسول الله - ﷺ - وسأركز في حديثي على هذه العناصر:

من هذا المنطلق تكمن أهمية هذا العلم الذي ولد بولادة هذا الدين، والذي استمر حتى يومنا هذا، يفتر مرة ويقوى أخرى! فقد ذكره الكثير من العلماء القدامى بين طيات كتبهم. كما شعر بأهميته المحدثون فألفوا فيه المصنفات النفيسة. وبالرغم من ذلك فإن الاهتمام لا يزال منقوصا، حيث بقي هذا العلم محصورا في علاقته مع الفقه وأصوله دون غيرهما من علوم الشريعة. مما أبقى جهود العلماء في باقي العلوم الشرعية والإنسانية محدودة من ناحية البحوث والنتائج.

المبحث الأول: بين المقاصد والدعوة

١- مفهوم الدعوة :

أ - الدعوة بمعنى الإسلام ب - الدعوة بمعنى التبليغ

٢ - مفهوم المقاصد :

٣ - حكم الدعوة إلى الله وعلاقتها بالمقاصد

٤ - أهمية علم المقاصد ومدى استفادة الداعية من هذا العلم

٥ - خطورة غياب الأهداف والمقاصد في الدعوة

المبحث الثاني: أمثلة عن إسهام المقاصد في الدعوة

أولا - فقه الواقع كمقصد من المقاصد في الدعوة من أساسيات فقه الواقع ومقاصده في مجال الدعوة

ثانيا - فقه المصلحة كمقصد من المقاصد في الدعوة

أ - مع الدعاة

ب - مع المدعوين

ج - في تبليغ الدعوة وتحقيق أهدافها.

المبحث الأول: بين المقاصد والدعوة

١ - مفهوم الدعوة :

كلمة الدعوة من الناحية الاصطلاحية هي من الألفاظ المشتركة التي تطلق على الإسلام أو الرسالة، وعلى عملية تبليغه ونشره بين الناس، والسياق هو الذي يحدد معناها وعلى هذا الأساس فإن التعريف الاصطلاحى للدعوة بمعناها الأول يختلف عن معنى الدعوة في تعريفها الثاني، ولهذا

يجدر بنا أن نتعرض للتعريف الاصطلاحى لكلا المعنيين من خلال أقوال العلماء المتعددة في الموضوع. دون أن ننسى الإشارة إلى أنه لا يوجد في كتب العلماء المتقدمين تعريف لمصطلح الدعوة على نحو التعاريف التي دونها المتأخرون والسبب في ذلك - كما رجحه بعض الباحثين - يرجع إلى أنهم كانوا يمارسون الدعوة، ويعيشونها في كل نواحي حياتهم الاجتماعية والعملية^(١) لأجل ذلك لم يكن لهم اهتمام بالجانب التنظيري.

أ - الدعوة بمعنى الإسلام :

ذكر العلماء المشتغلون بالدعوة الإسلامية عدة تعاريف للدعوة بهذا المعنى منها: أن الدعوة هي دين الله الذي ارتضاه للعالمين، تمكين لخلافتهم ... ورعاية لشؤونهم، وحماية لوحدهم ... وإشاعة للحق والعدل فيما بينهم^(٢).

كما عرفت بأنها: الخضوع لله، والانقياد لتعاليمه، وهى الدين الذي ارتضاه الله للعالمين وأنزل تعاليمه على رسوله، وهى النظام العام الشامل لأمر الحياة، ومناهج السلوك التي جاء بها النبي - ﷺ - من ربه ليبلفها إلى الناس^(٣).

ب - الدعوة بمعنى التبليغ :

عرفت الدعوة بهذا المعنى بتعاريف متعددة لا تخرج عنها، من ذلك أن الدعوة تعني: "نقل الناس من محيط إلى محيط" ثم عقب صاحب هذا التعريف بقوله: "ومن ظنّها غير ذلك فقد جهل نفسه ورسالته"^(٤).

وهناك من استخلص تعريفا للدعوة فقال: "هي الطلب بشدة وحث على الدخول في دين الإسلام اعتقادا وقولا وعملا، ظاهرا وباطنا"^(٥).

وعرفت الدعوة بأنها: "طلب الناس وسوقهم إلى الإسلام، وحثهم على الأخذ به" وهي كذلك "تبليغ الإسلام للناس، وتعليمه إياهم، وتطبيقه في واقع الحياة"^(١).

وقيل إنها: "قيام العلماء المستيرين في الدين بتعليم الجمهور من العامة ما يبصرهم بأمور دينهم ودنياهم على قدر الطاقة"^(٢).

ومن الباحثين من رأى أن الدعوة هي الكشف عما اشتملت عليه من عقيدة صحيحة وما دعت إليه من سلوك قويم، وما شرعته من أخلاق وقِيم تحتاج إليها الإنسانية في حياتها الدنيوية"^(٣).

وعرفت الدعوة كذلك بأنها: "القيام بنشر الإسلام وجذب الناس إليه بالوسيلة المناسبة"^(٤).

وهناك الكثير من التعاريف التي ذكرها علماء الاختصاص في مؤلفاتهم المتعددة^(٥)، ولكن المجال هنا لا يتسع لذكرها جميعاً.

ومن خلال التمعن في هذه الأقوال ظهر لنا أنه لا يوجد أي تنافر أو تناقض بين هذه التعاريف رغم تعددها. إنما هي من باب اختلاف التنوع لا من باب اختلاف التضاد، إذ إن كل تعريف للدعوة من التعاريف السابقة الذكر ركّز على جانب من جوانب الدعوة، ولعل أهم تعريف وأشمله لهذا المصطلح، التعريف القائل بأن الدعوة هي: "تبليغ الإسلام للناس وتعليمه إياهم، وتطبيقه في واقع الحياة"^(٦)، فهذا التعريف يبدولي أنه أحاط بمختلف معاني وأبرز المعنى الذي نقصده من الدعوة في هذا البحث وهو النشر والتبليغ وذلك أن لفظ الدعوة إذا أطلق فهو ينصرف بداهة إلى المعنى الذي أشرنا إليه سابقاً؛ وهو الدعوة إلى

الإسلام ونشره لأن هذا المعنى له شواهد كثيرة من الآيات والأحاديث تؤيده.

٢ - مفهوم المقاصد

إن الكثير من علماء الأصول ومن خاضوا في علم المقاصد من القدامى السابقين لم يحددوا تعريفاً واضحاً للمقاصد إنما كانت لهم استعمالات واصطلاحات واضحة ومطولة، وكانوا يعبرون عنها بتعبيرات مختلفة: كالحكمة ورفع الضرر ودفع المشقة والضيق إلى غير ذلك.

أما العلماء المعاصرون فقد تقاربت رؤيتهم الدالة على تعريف المقاصد مع العلماء قديماً، حيث أصلوها وجعلوها منها علماً قائماً بذاته، منفرداً باسم علم مقاصد الشريعة الإسلامية"^(٧).

وبناء على ما سبق عرفت المقاصد على أنها المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية "في المقاصد والعبادات والمعاملات" التي تحقق العبودية لله تعالى ومصلحة الخلق في الدارين"^(٨)، وقد ورد في تعبيرات الفقهاء والأصوليين ما يدل على المقاصد الشيء الكثير كالغرض والقصد، ومحاسن الشريعة وأسرارها ونفي الضرر والمشقة، ورفع الحرج، ودفع الأذى والحاجيات والتحسينات، والمصالح والمفاسد، والرفق واللين، وجلب المنافع والتعليل والهدف، والغاية، والحكمة والعلة، والمناسبة وغير ذلك"^(٩).

وخلاصة القول فإن المقاصد هي مقاصد الشارع من التشريع ونعني بها الغاية التي يرمي إليها التشريع والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من الأحكام، وبذلك تكون الشريعة مستهدفة تحقيق مقصد عام، وهو إسعاد الأفراد

والجماعة، وحفظ النظم، وتعمير الدنيا بكل ما يوصل إلى الخير والكمال الإنساني^(١٠١).

كما أن مقاصد الشارع تتضمن المصالح الآجلة والعاجلة، ومن أجل هذا صار القصد من التشريع هو تحقيق مصالح الدنيا والآخرة على حد سواء.

٢ - حكم الدعوة إلى الله وعلاقتها بالمقاصد:

جاء في القرآن الكريم جملة من الآيات تتحدث عن الدعوة، وضرورة القيام بها، والأجر الجزيل للمقائم بها، منها قوله تعالى لنبيه - عليه الصلاة والسلام - : (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة)^(١٠٢). وقوله - تعالى - : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾^(١٠٣)، ومن الأحاديث الواردة عن النبي - ﷺ - في هذا المجال قوله: الدين النصيحة، قلنا: لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم^(١٠٤). وقوله - ﷺ - من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان^(١٠٥).

مما ورد في الأدلة السابقة تبين لنا وجوب الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى، لكن العلماء اختلفوا في نوعية هذا الوجوب هل هو على التعيين، أم على الكفاية^(١٠٦).

استدل العلماء الذين قالوا بالوجوب العيني بأدلة منها قوله تعالى: ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وأولئك هم المفلحون ﴾^(١٠٧) وشاهدهم في الآية أن ' من ' في الآية للتبيين وليست للتبويض وذلك بقرينة الأدلة الأخرى التالية، فتفيد هذه الآية عندهم توجيه

الخطاب بالدعوة إلى جميع المكلفين، فتكون الدعوة واجبة على كل مسلم بقدر استطاعته^(١٠٨).

واستدل هذا الفريق كذلك بعموم قوله - ﷺ - : ليلبلغ الشاهد الغائب فإن الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى له منه^(١٠٩).

أما القائلون بالوجوب الكفائي في تبليغ الدعوة فاستدلوا بالآية نفسها، ومما جاء عن الرازي بعد تفسيره للآية (ولتكن منكم أمة ...) قوله: ' أنا جمعنا على أن ذلك واجب على سبيل الكفاية بمعنى أنه متى قام به البعض سقط عن الباقيين '^(١١٠).

وقال ابن كثير - رحمه الله - عند تفسيره لهذه الآية أيضا: " والمقصود من هذه الآية الكريمة أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لهذا الشأن وإن كان ذلك واجب على كل فرد من الأمة بحسبه "^(١١١).

ومما ورد عن شيخ الإسلام ابن تيمية قوله: " فالدعوة إلى الله واجبة على من اتبعه - أي الرسول - ﷺ - وهم أمته يدعون إلى الله كما دعا إلى الله ... فالأمة كلها مخاطبة بفعل ذلك ولكن إذا قامت به طائفة سقط عن الباقيين "^(١١٢).

ولما كانت الدعوة إلى الله " تكليف شرعي وأمر رباني "^(١١٣)، فهي واجبة بهذه الكيفية وهذا الرأي هو الأقرب للمنطق والصواب، وهو ما ذهب إليه وأكد جمع من الباحثين^(١١٤) في ميدان الدعوة، إلا أن هذا لا يعفي أي أحد من مسؤولية القيام بالدعوة وتبليغها بل " يجب عليه أن يقوم من الدعوة بما يقدر عليه إذا لم يقم به غيره، فما قام به غيره سقط عنه وما عجز لم يطالب به، وأما ما

لم يقم به غيره وهو قادر عليه فعليه أن يقوم به ولهذا يجب على هذا أن يقوم بما لا يجب على هذا^(٢٩).

كما أنه يندب جميع المسلمين إلى القيام بالدعوة عملاً بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^(٣٠) أضف إلى ذلك أن النصيحة ضرورية ومطلوبة من جميع المسلمين، كما أن نجاة المسلم في الحياة مشروطة بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر كما نبه على ذلك القرآن الكريم.

أما عن صلة المقاصد بالدعوة فهي كصلة الروح بالجسد، إذ لا بد لكل حركة في الدعوة من مقصد شرعي تروم الوصول إليه في خطة آنية أو مستقبلية.

وإذا كانت مقاصده - سبحانه - من الخلق تنحصر في أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٣١) وهذا المقصد عام في جميع الرسالات السماوية لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾^(٣٢).

إذن فالله خلق عباده ليعبدوه ولا يشركوا به شيئاً " الغاية الحميدة التي يحصل بها كمال بني آدم وسعادتهم ونجاتهم، هي معرفة الله ومحبته وعبادته وحده لا شريك له، وهي حقيقة قول العبد لا إله إلا الله وبها بعث الرسل ونزلت جميع الكتب، ولا تصلح النفس ولا تزكو ولا تكمل إلا بذلك^(٣٣).

وإذا قصد الخالق من الخلق أن يعبدوه ولا

يشركوا به شيئاً فإن القصد لا يستلزم عودة ثمرة المقصود إلى المقاصد، ولذلك عندما نقول قصد الشارع فيجب ألا يتطرق إلى الأذهان أن ثمرة معرفة الله وعبادته دون غيره ستعود إليه سبحانه وتعالى علواً كبيراً، بل إن جميع ثمرات التكليف العاجلة والآجلة تعود إلى المكلف لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(٣٤).

وكل هذا لا يتأتى إلا عن طريق الدعوة وحسن عرضها وتبليغها للمدعوين .

وما كان نشر دعوة الله ودينه من خلال بعثة الرسل إلا لتحقيق مقاصد الله في خلقه وأمره، مما يدل بكل تأكيد ووضوح على أن للشارع مقاصد من خلال تعبيد خلقه له عز وجل.

٤- أهمية علم المقاصد ومدى استفادة الداعية منه:

لما كان المسلم داعية بين قومه إلى الخير على قدر فهمه وعلمه وإمكاناته، كان لا بد له من الكشف عن حقائق هذا الدين ومقاصده وغاياته وحكمه ليتكشف لكل الناس بأن دين الله يقصد إلى تحقيق مصالحهم، فيطالبهم بتطبيق أحكامه والالتزام بتعاليمه، وكلما تعمق في معرفة مقاصد الشريعة كلما كان طرحه ودعوته لهذا الدين مرغبا ومشوقا ومحذرا من الوقوع في المعاصي ومخالفة أوامر الشارع .

من أجل ذلك كان من الضرورة بمكان على الداعية أن ينتبه إلى سلم الأولويات في الدعوة إلى الله تعالى فيركز على الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينات، وما فيه مصلحة عامة على ما فيه

خاصة فيوضح قوله تعالى: ﴿ولكم في القصص حياة يا أولي الأبصار﴾^(٣٥)؛ ليبين أهمية حفظ النفس، وقتل القاتل، كما يوضح لمقصد من قول تعالى ﴿ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً﴾^(٣٦) مما يؤكد على حفظ النسل، وهكذا يكون دور المسلم الداعية إلى الله، ونحن في هذا العصر في أشد الحاجة إلى أطروحات ومناهج تعتمد تقديم الأهم على المهم، والأحسن على الحسن وترجيح الأصلح على الصالح ودرء الأفسد على الفاسد، وبهذا نفهم أن الداعية المسلم لا بد له من التسليح بمعرفة علم المقاصد دون تعقيد لترسيخ العقيدة في قلوب المدعويين، وحتى يوافق قصده قصد الشارع ليكون مقبولا في أعماله عند الله وليتحقق فيه صفة المسلم الداعية إلى الله على بصيرة وعلم فيستطيع أن يدافع عن دينه وعقيدته إذا هوجم من أصحاب الغزو الفكري^(٣٧).

والمجتهد على العموم والداعية على الخصوص يحتاج لمقاصد الشريعة حتى يستطيع فهم النصوص الشرعية وإعطاء أحكام فقهية صحيحة، وتطبيقها في واقعه الدعوي .

مشاكل العصر المستجدة، والتي لا تصلح لها فإن هذا يجعل الشريعة تتهم بالعجز وعدم صلاحيتها لمواكبة الحضارة ومتطلبات الحياة المعقدة^(٣٨).

فلا بد من الاجتهاد المقاصدي حتى تتمتع الشريعة بالخلود، وقد أمر الله تعالى عباده بأن يتفقهوا في الدين وأن ينفروا لذلك، وهذا من أفضل أبواب الدعوة وأجلها قدرا عند العلماء.

وبناء على ما ذكر يعتبر الفقه المقاصدي هو الفقه الحضاري الذي يستغرق شعب المعرفة جميعا، ويمتد لآفاق الحياة جميعا بحيث يستوعب الوحي كإطار مرجعي وضابط منهجي، ويستتفر العقل ويشحذ فاعليته كوسيلة لفهم الوحي وفهم للمجتمع والواقع، وهذه المرجعيات نفسها تمثل دعائم الدعوة وأسسها المتينة.

٥ - خطورة غياب الأهداف والمقاصد في الدعوة؛

إذا كان الهدف معناه في اللغة: كل مرتفع عظيم، قل لباء أو كتيب رمل، أو جبل. ويطلق على الغرض وجمعه أهداف كغرض وأغراض^(٣٩).

فإن المراد بأهداف الشريعة: مقاصدها التي شرعت الأحكام لتحقيقها، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع، أم عن طريق دفع المضار^(٤٠).

والأمثلة في ذلك كثيرة مما يدل على أن الشريعة تستهدف تحقيق مقصد عام ألا وهو: إسعاد الفرد والجماعة وحفظ النظام وتعميم الدنيا بكل ما يوصل البشرية إلى أوج مدارج الكمال والخير والمدنية "فالتشريع كله جلب مصلح، فما طلبه الشرع محقق للمصلحة إما عاجلا أو آجلا والمنهيات كلها مشتملة على المفساد

كما أنه لا بد من الإحاطة بمسائل العرف، وعادات الناس حتى يتحقق للداعية المقصد الشرعي من الدعوة ألا وهو حسن العرض وفقه التبليغ والوصول إلى الهدف الدعوي المنشود بأقصر الطرق وأوضح الأساليب وأيسر التكاليف.

أما إذا أهمل الدعاة الفقه المقاصدي في دعوتهم أو ربطوه بمصلح البشر ليخلصوا الاجتهاد من العقلية القديمة المتحجرة، التي تعتمد على استخدام وسائل قديمة لمواجهة

والمضار^(١١)، فشرعية الإسلام كما يذكر الشيخ الطاهر بن عاشور جاءت لما فيها صلاح البشرية في العاجل والآجل أي في حاضر الأمور وعواقبها، والمراد هنا بالعاجل والآجل كما قال: "أي حاضر الأمور وعواقبها وليس المراد بالآجل أمور الآخرة لأن الشرائع لا تجدد للناس سيرهم في الآخرة ولكن الآخرة جعلها الله جزاء على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا"^(١٢).

وبهذا نعلم أن هدف الشريعة وغايتها: هو مصلحة الإنسان كخليفة في الأرض ومفضل عند الله، وكمسؤول أمامه، وغاية الغايات هي تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة^(١٣).

وهذه سنة كل داع إلى الله، وكأنه حكم على كل دعوة شديدة غليظة شاقة على الناس أن مصيرها الفشل، ولا يستجاب لها، وديننا دعوة ربانية هي منهاج حياة متكامل، تربي حاجات الناس كاملة، دون أي تكلف لأن الله الذي خلق هذا الإنسان هو أعلم بما يصلحه وينفعه ويحقق له السعادة في الدارين، قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللطيف الخبير﴾^(١٤)، وهذه الدعوة مع أنها قائمة على التيسير لكنها ثقيلة على المنافقين.

إن الاجتهاد المقاصدي في مجال الدعوة هو اجتهاد لا يختص بالفقه فقط، أو أي علم من علوم العقيدة والشريعة بل بالفقه الحضاري العام الذي يمتد ليشمل كل آفاق الحياة، وهو الذي يستطيع استخدام أفضل الإمكانيات لتهديف حركة الأمة في كل زمان ومكان، وإننا لنذكر أن خطر المشكلات التي يعاني منها المجتمع الإسلامي هي غياب الأهداف والغايات والمقاصد الواضحة

للدعوة بحسب الإمكانيات المتواضعة والظروف القاسية التي تحيط في هذا المجتمع .

إن العمل ليفسد عند فقدان معرفة مقصده وهدفه: لأن الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى، وهذا ما يحدث بكل تأكيد في المجال الدعوي فلو لم يكن للدعوة هدف ومقصد تسعى إليه، فستبقى حبيسة أفراد معدودين، عند ذلك تكون قاطرة الدعوة قد ضلت طريقها.

المبحث الثاني: أمثلة عن إسهام المقاصد في الدعوة

أولاً: - فقه الواقع كمقصد من المقاصد في الدعوة

قبل الحديث عن فقه الواقع كأمر واقع لابد من الإشارة إلى وجود لبنات أساسية تؤصل عليها هذا الفقه، وذلك بالرجوع إلى الآيات والأحاديث وأقوال العلماء وممارساتهم وهي التي يستدل بها في هذا المجال الحيوي.

ولعل أهم ما يوضح لنا منهج تطبيق فقه الواقع في الإسلام ما قاله أبو بكر رضي الله عنه عندما سمع عمر ينكر وفاة النبي - ﷺ - فذكره وذكر جمهور المسلمين بهذه الآية: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾^(١٥) فأبو بكر رضي الله عنه أخذ الآية وأنزلها على الواقع.

ومن فقه الواقع وتطبيقاته في الواقع ما فعله الإمام الشافعي رضي الله عنه من تغيير مذهبه القديم بالجديد في مصر وذلك بعد تأن وفهم للواقع.

إذن ففقه الواقع في الدعوة يعتبر مقصداً مهماً من مقاصدها وخاصة في أثناء عرض الدعوة على

المدعويين بالحكمة والموعظة الحسنة، وكيف تكون كذلك ما لم يكن الداعية يفقه الواقع، إذ لا بد من معرفة الواقع ومكونات هذا الواقع وكيفية إنزال النصوص إلى هذا الواقع وكذلك حسن استغلاله.

وقد كان النبي - ﷺ - لا يدلي في المسألة حتى يعرف ملاساتها وهذا لعمري من تمام فقه الواقع.

* من أساسيات فقه الواقع ومقاصده في مجال الدعوة :

تمهيد :

إن أول ما يمكن الإشارة إليه في هذا الباب هو أن الدين الإسلامي لم يغفل الواقع في كل ما أحل وحرم، ولم يهمل هذا الواقع في كل ما وضع من أنظمة وقوانين للفرد والأسرة والمجتمع والدولة وللإنسانية.

ومن أول مظاهر هذه الوضعية في مجال التشريع، هو أن الشريعة الإسلامية لم تحرم شيئاً يحتاج إليه الإنسان، كما أنها لم تبخ له شيئاً يضره، كما قال الله تعالى: ﴿يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾^(١٧).

ومن الواقعية في هذا المجال أيضاً ما نجده في أصوله وقواعده من المبادئ العامة والاتجاهات الأساسية، ومن هذه القواعد: مراعاة سنة التدريج، التيسير ورفع الحرج. اعتبار الضرورات بإباحة المحظورات، ومراعاة الظروف الطارئة للإنسان كالمرض والسفر ونحوهما وطاقته المحدودة، وفي هذا جاء قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(١٨)، لذلك فإنه مما تجدر الإشارة إليه أن عدم إدراك الداعية للواقع

يبعد الشريعة الإسلامية عن مشكلات الأمة وبالتالي عن طرح الحلول المناسبة لها، ويقتصر على إسقاط آراء من سبقه من العلماء والدعاة على النوازل والحوادث المستجدة، فيعطي بعض الوقائع المستجدة أحكاماً مخالفة للأحكام التي يجب أن توصف بها، فمراعاة فقه الواقع يعطي هذا الدين حقيقته، ويبرز أهم سماته وهي: أنه نزل للتطبيق ولبيان حكم الله تعالى في كل مسألة تعترض الناس في كل زمان ومكان^(١٩)، وكلنا يعلم أن الشريعة الإسلامية قادرة على الاستجابة لجميع مطالب الحياة الحديثة الصحيحة والتوفيق بين مستجداتها، لأن الإسلام يقرر القواعد والأسس التي لا يتصور بدونها قيام مجتمع متحضر شعاره العمل الصالح وأساسه التوحيد.

١ - الإحاطة بالنصوص لفقه الواقع :

لا بد للداعية قبل أن يخوض في موضوع دعوي أو فقهي أن يكون محيطاً بالنصوص في هذا الموضوع من جميع جوانبه. وأول هذه الجوانب إدراك الواقع الذي سينزل عليه النصوص والذي سيتعامل معها لاستنباط الحكم الشرعي في أي مجال من مجالات الدعوة، يقول ابن القيم: " ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى، والحكم بالحق، إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك، لم يعدم أجرين أو

أجرا. فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله - ﷺ - " (١٨).

٢ - إبعاد المدعويين عن الفرعيات والمسائل الدقيقة،

من فقه الواقع للداعية عدم إشغال المدعويين بالتفاصيل والجزئيات للمسائل الدقيقة لأنها في الغالب تؤدي إلى الفرقة والاختلاف، والدليل على هذا من الواقع، حيث أن كثيرا من الدعاة يأخذهم الحماس حيناً أو إظهار كثرة العلم حيناً آخر أو حسن النية فلا يطرح إلا التفاصيل المختلف فيها، رغم إدراكه ما قد ينتج عن ذلك من فرقة محرمة. لذلك نجد شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - ينبه الدعاة عموماً بقوله: " والواجب أمر العامة بالجمل الثابتة بالنص والإجماع، ومنعهم من الخوض في التفصيل الذي يوقع بينهم الفرقة والاختلاف، فإن الفرقة والاختلاف من أعظم ما نهى الله عنه ورسوله - ﷺ - " (١٩).

٣ - التركيز على أساسيات العلم والبعد عما ليس وراءه عمل،

وهذا من أساسيات فقه الواقع لأن الوقوع في هذا المزلق كثيراً ما أوقع الدعاة في تشويش عقول المدعويين وحشوهم بمسائل لا تخدم دينهم ولا دنياهم.

وعلى هذا الأساس نجد الإمام الشاطبي يؤكد على ضرورة التمييز بين ما هو من صلب العلم، وما هو من ملحه، وما هو لا من صلبه ولا من ملحه، ويعتبر صلب العلم " ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصل قطعي "، ويحذر الداعية من صرف جهده إلى ملح العلم لقلة نفعه وخاصة إذا لم تعرض على

الأصول، وضرب لذلك العديد من الأمثلة في موافقاته، كتخمينات الباحثين عن حكمة كل عبادة. الاستكثار من طرق الحديث لتكثير الشيوخ، الاستشهاد بالرؤى على الأحكام، الاستشهاد بالشعر في العقائد والأحكام. الخلاف الذي لا ينبنى عليه عمل " (٢٠).

٤ - إغفال الداعية لهفوات أهل الخير،

وهذا عنصر عظيم في باب فقه الواقع، إذ ينبغي على الداعية التناقل عن هفوات أهل الخير والبر وقد نبه لذلك الإمام ابن حجر في قوله: فإذا وقع عن شخص هفوة، لا يعهد منه مثلاً، لا ينسب إليها، ويرد على من نسبها إليها " (٢١).

ويذكر الإمام الصنعاني أن زلة العالم أو الداعية يزيلها سابق الفضل والخير وعميم الصواب الذي يلحظ فيه يقول: " وليس أحد من أفراد العلماء إلا وله نادرة ينبغي أن تغمر في جنب فضله وتجتنب " (٢٢) ويقول أبو هلال العسكري: " ولا يضع من العالم الذي برع في علمه: زلة، إن كانت على سبيل السهو والإغفال. فإنه لم يعر من الخطأ إلا من عصم الله جل ذكره، وقد قالت الحكماء: الفاضل من عدت سقطاته، وليتنا أدركنا بعد صوابهم، أو كنا ممن يميز خطأهم " (٢٣).

وفي تأصيل الشاطبي لصفات العالم والداعية المتحقق بالعلم والعارف بأصوله، على صفات الكمال التي كان عليها أئمة السلف الصالح - يستدرك على هذا الكمال فيقول: " غير أنه لا يشترط السلامة على الخطأ البتة .. فلا يقدح في كونه عالماً، فلا يضر في كونه إماماً مقتدى به " (٢٤).

وكان الشيخ طاهر الجزائري قبل موته قد

أوصى جماهير المسلمين بالعدول عن هذه الزلة فقال: "عدوا رجالكم، واغفروا لهم بعد زلاتهم، وعوضوا عليهم بالنواجذ لتستفيد الأمة منهم، ولا تنفروهم لئلا يزهّدوا في خدمتكم" (٥٦).

٥ - حسن الظن بالناس وستر عيوبهم إذا غلبت المحاسن :

فالداعية الحق همه الدعوة والإخلاص لها، ولم يكلف بالتنقيب عن قلوب الناس ليرى مقدار الاستجابة، والشارع قد ألزمنّا بالأخذ بما يظهر لنا من خير أو شر، فالأحكام الشرعية مبنية على الظاهر، والأصل في التعامل مع المؤمنين إحسان الظن بهم، وعدم اتباع الأوهام والظنون السيئة والتوقعات في حقهم. لأنها لا تغني عن الحق شيئاً، ولأنها أكذب الحديث، فلنا من الناس الظاهر والله يتولى السرائر، وهذا المنهج أعديل وأصوب وأكثر إنصافاً (٥٧).

وحقيق بالداعية أن يصل إلى هذه الحكمة ويعمل بها، إذ لا بد - في مجال الدعوة خاصة - لأي حوار أو أية مناصحة من أن يرافقها أجواء أخوية، وهذا هو الوضع الطبيعي، والمقصد الشرعي، وحال سلفنا الصالحين في مجال فقه الدعوة والعمل.

ويعجبني كلام ابن تيمية رحمه الله في هذا المعنى عندما قال: "لو قدر أن العالم الكثير الفتاوى أخطأ في مائة مسألة لم يكن ذلك عيباً" (٥٨).

وذلك لكون الإنسان لا يخلو من عيوب مهما كان فضله، ولكن قد يزهّد الناس بفضله إذا ما أشيع نقصه، وفي ذلك من المفسدة ما فيه .. يقول

سعيد بن المسيب: "فليس من شريف ولا عالم ولا ذي سلطان إلا وفيه عيب لا بد، ولكن من الناس من لا تذكر عيوبه .. من كان فضله أكثر من نقصه وهب نقصه لفضله" (٥٩).

فتأليف القلوب من أهم مقاصد الدعوة وأهدافها، بل ويعد من أهم ثمراتها تجنب كل دواعي الاختلاف وتوفير كل ظروف الائتلاف، فما كان يؤدي إلى خلاف هذا المقصد يجتنب حفاظاً على المصلحة الأرجح والمقاصد الشرعية العليا، وهي كثيرة في مجال الدعوة، يقول ابن تيمية: "تعلمون أن من القواعد العظيمة، التي هي من جماع الدين: تأليف القلوب واجتماع الكلمة، وصلاح ذات البين .. وأهل هذا الأصل هم أهل الجماعة، كما أن الخارجين عنه هم أهل الفرق" (٦٠).

ويعد أن استعرض الإمام الشاطبي رحمه الله حوادث الخلاف والقتال الذي دار بين الصحابة علّق بقوله: " .. وكانوا مع هذا أهل مودة وتناصح، أخوة الإسلام فيما بينهم قائمة" (٦١).

٦ - تأليف القلوب على الخير أولى من فعل سنن خلافية :

ينبغي للداعية أن يوازن بين الحرص على الأتباع بالتزام السنة وبين الحرص على التأليف والاجتماع بمراعاة أحوال الناس واستعدادهم للتقبل، وقد أشار ابن تيمية رحمه الله إلى هذا المعنى بقوله: "ولو كان الإمام يرى استحباب شيء، والمأمومون لا يستحبونه فتركه لأجل الاتفاق والائتلاف كان قد أحسن" (٦٢).

ويقول في موضع آخر: "ويستحب للرجل أن

يقصد إلى تأليف القلوب بترك هذه المستحبات، لأن مصلحة التأليف في الدين أعظم من مصلحة فعل مثل هذا، كما ترك النبي -ﷺ- تغيير بناء البيت لما في إبقائه من تأليف القلوب، وكما أنكر ابن مسعود -رضي الله عنه- على عثمان إتمام الصلاة في السفر ثم صلى خلفه متما وقال الخلاف شر^(١٢١)، ولا شك أن فقه مثل هذه المسائل وتطبيقها في الواقع يعد من أساسيات المقاصد الدعوية في فهم الواقع وتأليف القلوب وتجميعها حول الدعوة.

٧ - التحذير من الفتن عموماً دون التصريح بأهلها؛

وهذا مقصد حسن في مجال فقه الواقع وذلك لما يحدثه أهل الفتن والباطل من فساد في الواقع إذا شهر بهم لذا وجب التحذير منهم، ومن عرف الضلال عرف أهله ومن عرف الحق عرف أهله ولا ينتقل إلى التصريح إلا إذا اقتضت الضرورة ذلك وأمن من وقوع مفسدة أكبر، **فإن أمن وقوع الفتنة فلا بأس أن يحذر من الشر وأهله.**

وأسلوب الحكمة في الدعوة يقتضي الاحتياط من المفاصد المتوقعة عند عدم مراعاة الموازنة بينها وبين المصالح بدقة ولقد حذر الإمام الشاطبي من هذا المزلق فقال: "ومن هذا يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره، وإن كان من علم الشريعة، ومما علم بالأحكام .. ومن ذلك تعيين هذه الفرق، فإنه وإن كان حقاً فقد يثير فتنة، كما تبين تقريره، فيكون من تلك الجهة ممنوعاً به، ومن ذلك علم التشابهات والكلام فيه، ومنه ألا يذكر للمبتدئ ما هو حظ المنتهي، بل يربى بصغار العلم قبل كباره وقد أخبر مالك عن نفسه

أن عنده أحاديث وعلماً ما تكلم فيها ولا حدث بها وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، وأخبر عمن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك"^(١٢٢).

ومع كل ما ذكرناه فإنه من الواجب ألا يكون همنا في هذا المجال تبرير الواقع في دنيا الناس باسم المرونة أو التطور أو إعطاء هذا الواقع سنداً شرعياً بالتعسف وسوء التأويل فإن الله لم ينزل الشريعة لتخضع لواقع الحياة، بل ليخضع لها واقع الحياة^(١٢٣).

كما أنه يمكن القول أن من تمام فقه الواقع في الدعوة إثبات وتعليل أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان وهذا لا يتم إلا بفقه الواقع ومعرفته وكيفية إسقاطه على الواقع وحسن تطبيقه فيه.

ثانياً - فقه المصلحة كمقصد من المقاصد في الدعوة

المصلحة في اللغة ضد المفسدة وهما ضدان لا يجتمعان كما جاء في القاموس المحيط (الصالح ضد الفساد) والمصلحة واحدة المصالح وفي المصباح المنير (صلح الشيء صلوحاً من باب قعد، وهو خلاف فسد، وفي الأمر مصلحة أي خير والجمع مصالح).

وأما المصلحة الشرعية عند الأصوليين فهي ما كانت راجعة إلى قصد الشارع لا إلى قصد المكلف المجرد؛ أي هي الأثر المترتب على الفعل بمقتضى الضوابط الشرعية التي ترمي إلى تحقيق مقصود الشارع من التشريع جلباً لسعادة الدارين^(١٢٤).

والمصلحة في الدعوة هي مراعاة الشرع مع الدعاة والمدعويين وأثناء تبليغ الدعوة نفسها.

أ - مع الدعاة :

من باب فقه المصلحة في الدعوة ينبغي للداعية أن يعتدل في أعماله كلها فلا يفرط فيها ويضيعها ليصبح متهاونا كثير التساهل. ولا يتشدد فيها ويجاوز الحد المقبول ليعتبر متنطعا فمتى احتاط - وكان الاحتياط مشروعاً - توسط ولم يتطرف إلى هذا الجانب أو ذاك، يقول ابن القيم رحمه الله : ' الاحتياط الاستقصاء والمبالغة في اتباع السنة وما كان عليه رسول الله - ﷺ - وأصحابه من غير غلو ومجاوزة، ولا تقصير ولا تفريط' (١٧).

وخير الأحوال التوسط والاعتدال بين إفراط يغالي في الحفاظ على صور الدين، وبين تفريط يضيع حقائق الدين ومطالبه. قال العلامة المناوي: 'دين الله بين الغالي والجاني وخير الناس النميط الأوسط الذين ارتفعوا عن تقصير المفرطين ولم يلحقوا بغلو المعتدلين' (١٨).

ويزيد الإمام الشاطبي المسألة شرحاً عند حديثه عن المفتي وضرورة سلوكه المنهج الوسطي في الإفتاء بقوله: "المفتي البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال ... وقد مر أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج من المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين" (١٩).

وفقه المصلحة بالنسبة للداعية في هذا الباب

ظاهر للعين فما دام الداعية هو القدوة المتبع فلا بد أن يرى فيه المنهج الوسطي الذي هو أبرز خاصية من خصائص هذا الدين الذي يدعو إليه، ومع هذا فإنه يجوز له الأخذ بالاحتياط والتشديد على نفسه إن أراد ذلك دون تحميله للناس، وهذا من تمام فقه الدعوة عند النابهين من الدعاة، وقد أشار إلى ذلك الإمام الشاطبي ووافق عليه بقوله: 'يسوغ للمجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ما فوق الوسط' (٢٠).

ب - مع المدعويين :

ويمكن تلخيص فقه المصلحة مع المدعويين في جملة من العناصر على هذا النحو :

١ - مخاطبة الناس على قدر عقولهم :

من فقه المصلحة مع المدعويين أن يخاطبوا على قدر عقولهم، وذلك أنه ليس للدعوة أسلوب معين يجب إتباعه عند التبليغ بل لكل بيئة ما يتناسبها، ولكل عقلية خطاب، ولكل مقام مقال. من أجل ذلك قال الإمام علي - كرم الله وجهه - : حدثوا الناس بما يعرفون؛ أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟ (٢١)، والداعية في هذه الحال لابد عليه أن يتناول مواضيعه الدعوية بالطريقة التي تناسب عصره في الشكل والمضمون .

و من الحكمة في الدعوة ألا يقول الداعية كل ما يعرف لكل من يعرف، لأنه لا بد أن يوافق خطابه العقول التي يخاطبها ولا يحملها فوق ما تطيق (٢٢).

و لعل هذا القول يمثله أحسن تمثيل ما قاله الإمام البخاري في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ﴾ (٢٣)، عندما قال: 'ويقال الرباني الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره' (٢٤) ولا شك أن

في قول البخاري هذا من فقه المصلحة في الدعوة ما فيه، وذلك لأن البدء بصغار العلم سببه هو مراعاة عقول المدعويين حتى لا تنفر من الدعوة. وقد زاد هذا المعنى إيضاحاً ما قاله ابن حجر العسقلاني - رحمه الله - معقبا عليه بقوله : والمراد بصغار العلم ما وضع من مسائله، وبكباره ما دق منها^(٧٥).

وهكذا فالناس مختلفون في أحوالهم وتفاوت في فهمهم. من فرد لآخر ومن جماعة لأخرى ومن مكان لآخر ومن زمان لآخر، وهو ما نبه إليه الرسول - عليه الصلاة والسلام - والتزمه في دعوته وتربيته للمسلمين، ثم التزمه الصحابة من بعده. ودعاة الإسلام على مر العصور^(٧٦).

ومن الخطأ الجسيم محاولة الداعية إفهام غيره بغير اللغة التي يفهمها، بل المطلوب منه هو اجتناب ما يصعب فهمه من طرف المدعويين، وذلك باستعمال الألفاظ المشروعة المستعملة في القرآن والسنة، والتي استعملها علماء الإسلام لكونها محددة المعنى واضحة المفهوم، تبتعد عن أي معنى باطل قد يرسخ في ذهن المدعو فيتأثر به^(٧٧)، وأهم ما يمكن الإشارة إليه في هذا الباب ما ذكره ابن تيمية رحمه الله في تعريف المدعويين بمسائل العقيدة حيث يرشد الدعاة إلى ضرورة مراعاة التمييز في خطابهم بين ما هو واجب الاعتقاد أو مستحب الاعتقاد أو فيه مضرة، ومراعاة الحال والقوم المخاطبين، يقول رحمه الله: " .. وقد تكون معرفتها مضرة لبعض الناس فلا يجوز تعريفه بها، كما قال علي - رضي الله عنه -: "حدثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون،

أتحبون أن يكذب الله ورسوله - ﷺ - " وقال ابن مسعود - رضي الله عنه - ما من رجل يحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم " .. فإذا كان العلم بهذه المسائل قد يكون نافعا، وقد يكون ضارا لبعض الناس، تبين لك أن القول قد ينكر في حال دون حال. ومع شخص دون شخص، وأن العالم قد يقول القولين الصوابين، كل قول مع قوم، لأن ذلك هو الذي ينفعهم؛ مع أن القولين صحيحان لا منافاة بينهما؛ لكن قد يكون قولهما جميعا فيه ضرر على الطائفتين، فلا يجمعهما إلا لمن لا يضره الجمع^(٧٨).

٢ - ترك بعض المندوبات إبعادا للإثارة والفتنة بين المدعويين؛

وهذا من باب فقه المصلحة مع المدعويين فكثيرا ما تقتضي الحكمة تجنب مواطن الخلاف وخاصة إذا كان ذكرها أو فعلها يسبب مفسدة كبيرة وهذه القضية ومثيلاتها كثيرة بين المسلمين، يحكي الإمام أبو بكر بن العربي عن نفسه أنه كان يتجنب قراءة سورة الانشقاق إذا أم الناس لأن الناس ينكرون وجود سجدة تلاوة عند الآية (٢١) يقول: "لما أمنت الناس تركت قراءتها، لأنني إن سجدت أنكروه، وإن تركتها كان تقصيرا مني، فاجتنبتها إلا إذا صليت وحدي"، ويذكر القرطبي موقف ابن العربي فيعقب عليه بمحادثة جرت مع شيخه الطرطوشي الذي جاءه زائرا إلى مسجده وصلى ركعتين والناس لا يعرفون من هو فأراه يرفع يديه عند الركوع وعند الرفع منه فتهامس الناس فيما بينهم لقتله ورميه في البحر، وأخذ يهدئهم ويبين لهم أنها سنة وقد أخذ بها

بعض أئمة المذاهب، ثم أخذ شيخه جانباً وقال له: "لا يحل لك هذا، فإنك بين قوم إذ قمت بها قاموا عليك أو ربما ذهب دمك" (٧٩).

٣ - السكوت عن بعض المسائل لمصلحة الدعوة:

وتكمن هذه المصلحة في عدم إثارة قضايا شرعية دون مراعاة الملابسات المحيطة بها وردود الفعل المتوقعة، ودون الموازنة بين مفسدة استمرار فهم خاطئ ومفسدة الإثارة التي قد تقع، ودون النظر إلى أنه يصلح مع أناس أسلوب قد لا يصلح مع آخرين يشرح الإمام الشاطبي المسألة ويبين الضابط الحقيقي لها بقوله: "وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية" (٨٠).

٤ - مصلحة التوسيع على الناس :

مسألة التوسيع على الناس من أهم المصالح المقصودة في الدعوة؛ فدين الله كله يسر ليس فيه حرج إلا لمن أراد الحرج والتضييق على نفسه.

وأحسن من يمثل هذه المصلحة، الإمام مالك رحمه الله وموقفه عندما قدم المنصور حاجاً ودعاه فتحدثاً إلى أن قال المنصور: "عزمت أن أمر بكتبك هذه - يعني الموطأ - فتتسخ نسخاً، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين بنسخة

وأمرهم أن يعملوا بما فيها، ويدعوا ما سوى ذلك من العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم، قلت: يا أمير المؤمنين، لا تفعل، فإن الناس سقيت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سيق إليهم، وعملوا به، ودانوا به، من اختلاف أصحاب رسول الله - ﷺ - وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم، فقال: لعمري لو طاوعتني لأمرت بذلك".

ولعل الواحد منا يميل قلبه إلى أنه ليته فعل وأراحنا من قدر كبير من الاختلاف وأقوال الرجال، غير أن الإمام مالكا رحمه الله كان بعيد الأفق ثاقب النظر منصفاً، فلم يرد أن يضيق واسماً بأن يعجز الحق على كتابه، ولم يرد إيقاع الناس في الحرج بالزامهم بكتاب واحد وقد تلقوا زواياك غيراً بالقبول، ويعلم رحمه الله أن كتابه لم يحط بكل الروايات ولم يقتصر الحق على ما فيه .. من أجل ذلك كله لم يقبل إلزام الناس بكتاب بقوة السلطان (٨١)، وهذه من أسمى مواقف الصدق والإنصاف والحكمة وتغليب مصلحة الدين والدعوة على مصلحة النفس وشهوة التعاضم والكبرياء.

وبالإضافة إلى الخليفة المنصور فقد أراد غير واحد من الخلفاء العباسيين الآخرين حمل الناس على الموطأ ليكون مرجعاً وإماماً لهم، ومن هؤلاء المهدي ثم الرشيد لكن الإمام مالك كان يرفض ذلك، وفي رواية أخرى يذكر أن المنصور قال للإمام مالك: "ضع للناس كتاباً أحملهم عليه"

فحاول مالك أن يعتذر عن المهمة ولكن المنصور ألح عليه قائلاً: "ضعه فما أحد اليوم أعلم منك" فقال مالك: "إن الناس تفرقوا في البلاد" فأفتى كل مصر "أي قطر" بما رأى فلأهل المدينة قول ولأهل العراق قول. فقال الخليفة المنصور: "أما أهل العراق فلا أقبل منهم فالعلم علم أهل المدينة" فقال مالك: "إن أهل العراق لا يرضون علمنا" فقال المنصور: "يضرب عليه عامتهم بالسيف وتقطع عليه ظهورهم بالسياط".

ولبت ينقح في الكتاب ستين عددا وخلال تلك السنين كتب منافسوه من علماء المدينة كتباً كثيرة في الأحاديث وآثار الصحابة أسموها الموطآت وسبقوه بها .. فقيس لمالك: شملت نفسك بعمل هذا الكتاب، وقد شركك فيه الناس وعملوا أمثاله وأخرجوا ما عملوا فقال: "إئتوني بما عملوا .. فأتوا بها فلما فرغ من النظر فيها قال: لا يرتفع إلا ما أريد به وجه الله أما تلك الكتب فكأنما ألقيت في الآبار وما يسمع بشيء منها يذكر بعد ذلك ..

أما كتاب الموطأ فقد أنجزه مالك بعد أن قضى المنصور وجاء بعده خليفة وخليفة ثم جاء هارون الرشيد فأراد أن يعلق كتاب الموطأ في الكعبة ولكن الإمام مالك بن أنس أبى^(٨٢).

كما أن هارون الرشيد لما أراد الذهاب إلى العراق قال لمالك: "ينبغي أن تخرج معي فإني عزمتم أن أحمل الناس على الموطأ كما حمل عثمان الناس على القرآن، فقال مالك: "أما حمل الناس على الموطأ فليس إلى ذلك سبيل لأن أصحاب رسول الله - ﷺ - تفرقوا بعده في

الأمصار فحدثوا فعند أهل كل مصر علم، وقد قال رسول الله - ﷺ - "اختلاف أمتي رحمة"، وأما الخروج معك فلا سبيل إليه، فقد قال رسول الله - ﷺ - "سيخرجون بعدي من المدينة لأجل الدنيا والمدينة خير لهم لو كانوا يعلمون" (٨٣).

ويشرح لنا الإمام مالك منهج التوسيع الذي اتبعه في تأليف كتابه موضحاً سبيله في الفقه فيقول: "أما أكثر ما في الكتاب فرأي لعمرى ما هو برأيي ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل، والأئمة المقتدى بهم الذين أخذت عنهم، وهم الذين كانوا يتقون الله تعالى وكثر علي، فقلت رأيي، وكان رأيهم مثل رأيي مثل رأي الصحابة الذين أدركوهم عليه، وأدر كتهم أنا على ذلك، فهذا وراثته توارثوها قرناً عن قرن إلى زماننا، فهو رأي جماعة ممن تقدم من الأئمة ويواصل الإمام مالك شرح منهجه في تأليف الموطأ بقوله:

"وما كان فيه الأمر المجتمع عليه، فهو ما اجتمع عليه قول أهل الفقه والعلم لم يختلفوا فيه، وما قلت الأمر عندي فهو ما عمل الناس به عندنا وجرت به الأحكام وعرفه العام والخاص، وكذلك ما قلت ببلدنا فيه، وما قلت فيه بعض أهل العلم فهو شيء استحسنته من قول العلماء، وأما ما لم أسمعهم منهم فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته حتى وقعت ذلك موقع الحق أو قريباً منه، حتى لا نخرج عن مذهب أهل المدينة وآرائهم، وإن لم أسمع ذلك بعينه فتسببت الرأي بعد الاجتهاد مع السنة وما مضى عليه أهل العلم المقتدى بهم والأمر المعمول به عندنا من لدن رسول الله - ﷺ -

والأئمة الراشدين، فذلك رأيهم ما خرجت إلى غيرهم^(٨١).

لقد كانت آية التجديد في فكر الإمام مالك وفقهه هو أن: تعرف المصالح في كل أمر لم يرد فيه كتاب ولا سنة ولا أثر، فالمصلحة عنده مقياس ضابط لكل ما هو شرعي وغير شرعي، وقد اعتبر المصلحة في الفقه أصلا قائما بذاته وقرر أن نصوص الشارع لم تأت في أحكامها إلا بما فيه المصلحة. وما كان بالنص عرف به على قاعدة ما جعل الله عليكم في الدين من حرج، وقاعدة: لا ضرر ولا ضرار، فكل عمل فيه مصلحة لا ضرر فيها أو النفع فيها أكبر من ضررها مقبولة، وكل أمر فيه ضرر ولا مصلحة فيه أو إثم أكبر من نفعه فهو منهي عنه^(٨٢)، وهو بهذا المنهج الاجتهادي يكون رحمه الله من الذين أسهموا في إثراء الشريعة الإسلامية للوصول بها إلى أحسن الطرق فهما وتطبيقا.

٥ - البيئة وفقه المصلحة في الدعوة،

كما تتأثر البيئة بالعوامل الجوية كالمطر والقحط وغيرها تتأثر الدعوة أيضا، ولا تكون الدعوة مثمرة ما لم تأخذ في حساباتها مسألة البيئة المحيطة والواقع المعيش للمدعوين، لأن كل هذا يؤثر في الناس وحياتهم وأعرافهم وعاداتهم وتعاملاتهم، وبالنتيجة تظهر الأحكام المختلفة، مثل تغيرات أوقات العمل على حسب درجة البرودة والحرارة أو الاختلافات الأخرى مثل ما هو الحال على القطبين والأماكن الأخرى. ولهذا ومثله غير الإمام الشافعي

مذهبه بعد أن جاء إلى مصر كما ذكرت ذلك في فقه الواقع^(٨٣).

وإذا تغير الزمان والمكان وملابسهما يمكن أن تتغير الأحكام تبعا لذلك من المكروه إلى المباح أو عكسه، وأيضا من الحرمة إلى الحل أو من الحل إلى الحرمة، مثل ما ورد عن ابن أبي زيد القيرواني، أنه سئل: لماذا اتخذت كلبا، حين سقط حائط دارك، مع أن مالكا (رضي الله عنه) نهى عن اتخاذ الكلاب في غير المواضع الثلاثة وهي: حفظ الماشية أو الزرع في الصحراء أو للصيد الضروري لا للهو. فقال: "لو أدرك مالك زمننا لاتخذ أسدا ضاريا"^(٨٤).

ج - في تبليغ الدعوة وتحقيق أهدافها،

ولعل أبرز مثال على ذلك في باب المقاصد في تبليغ الدعوة ما شهدته حركة الفتوحات الإسلامية وما حققته من مصلحة عامة في نشر الدعوة فقد كانت تعبلا عن الحركة الإيجابية نحو تحصيل أو جلب مصلحة نشر الدعوة الإسلامية.

كما كانت حركة لحفظ الدين من جانب الوجود، بمعنى السعي نحو إيجاد ابتداء في الواقع الاجتماعي^(٨٥)، وذلك للأدلة الشرعية الكثيرة من كتاب الله عز وجل في شأن تبليغ الدعوة إلى العالمين منها قوله تعالى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾^(٨٦)، وقوله أيضا ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ لِّیُنْذِرَ مَنِ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^(٨٧) وقوله تعالى ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾^(٨٨).

فهذه النصوص وغيرها تدل على وجوب

تحصيل المصلحة العامة في تبليغ الدعوة إلى العالمين في كل آفاق الأرض، ومن ثم تنتفي فكرة التخوم الثابتة والحدود للإسلام. لأن الوحي نزل لينداح في الأرض كلها وليسري روحا في العالمين. والدعوة إليه واجب كفائي يتعين على أولى الأمر أن ينهضوا به. ويعدوا له عدته. والتوانى أو الغفلة عنه إنما هو توان أو قصور وغفلة عن أداء أمر ثابت بدلالة النصوص الصريحة والقطعية^{١٢}.

وهنا يمكن القول بأن قرارات الخلفاء بتجيش الجيوش وعقد الأولوية للأمراء وتوجيههم إلى الشام والعراق كانت تأتي تنزيلا لأحكام ومقاصد نصوص الوحي التي تأمر بنشر الدعوة في العالمين وتبليغها إلى آفاق الأرض. وكان البدء بالشام والعراق لأنها بطبيعة موقعها الجغرافي في امتداد اليابسة الطبيعي لشبه الجزيرة الذي يلي مباشرة أرض الإسلام ويجاورها^{١٣}.

لقد كانت المصلحة العامة الحقيقية هي المقصودة من حركة الفتوحات الإسلامية. بحيث يتوفر جو الحرية الذي تعرض فيه الدعوة على

المدعويين وأن يترك لهم حرية الاختيار بين قبول الإسلام أو الجزية.

وهكذا سارت حركة الفتوحات الإسلامية في الشام والعراق نحو غايتها ومقصدتها الشرعي المتمثل في مصلحة نشر الدعوة وفتح الأبواب الموصدة أمام انسياقها وعرضها بحرية، حرية الداعي في عرضها دون قيد أو شرط أو ضغط، وحرية المدعو في الاختيار بين قبول الإسلام أو الجزية دون حائل له من هذا الاختيار.

ولم تكن حركة الفتوحات لترمي إلى الإطاحة بمظاهر الحضارة، بقدر ما كان هدف الفاتحين الاستفادة من هذه الحضارات ما دامت لا تتنافى مقتضيات الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة^{١٤}.

كما أن المقصد الأصلي والمصلحة المعتبرة التي نضر من أجلها المجاهدون هي مصلحة نشر الدعوة في كل تلك الربوع وإخراج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة ومن جور الأديان إلى عدالة الإسلام وسماحته.

والله المستعان

• • •

- ١ - مدخل إلى علم الدعوة: عبد الرب بن نواب الدين. دار العاصمة السعودية. الرياض. ط ١. ١٤١٣ هـ. ص ١٣.
- ٢ - الدعوة الإسلامية دعوة عالمية: محمد الراوي. مكتبة الرشد للنشر والتوزيع. ط ١. الرياض. ١٩٩١ م. ص ٤.
- ٣ - الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها: أحمد أحمد غلوش. دار الكتاب المصري. القاهرة. ط ٢. ١٩٨٧ م. ص ١٣.
- ٤ - تذكرة الدعاة: البهي الخولي. مكتبة الجديد. د. ت. ص ٢٧.

- ٥ - فقه الدعوة وأساليبها: محمود محمد حمودة. محمد مطلق عساف. مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. سنة ٢٠٠٠ م. ص ١١.
- ٦ - المدخل إلى علم الدعوة: أبو الفتوح البيانوني. مؤسسة الرسالة بيروت لبنان. ط ٣. ١٩٩٥. ص ١٦. ١٧. وكلا التعريفين له.
- ٧ - الدعوة الإسلامية علما وعملا: إبراهيم الدسوقي مرعي. سلسلة رسالة الإمام. وزارة الأوقاف المصرية. ع ١٨.

سنة ١٩٨٧ م، ص ٥ .

٨ - مسار الدعوة في العهد المكي: محمد إبراهيم الجيوشي.
دار الطباعة المحمدية، رب الأتراك بالأزهر، ط ٢، ١٩٨٦
م، ص ٥، ٦.

٩ - أساليب نجاح الدعوة الإسلامية في العهد المدني: عبد
الله ابن محمود آل موسى، عالم الكتب، الرياض، ط ١،
١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م، ص ٢٧ .

١٠ - انظر في ذلك هذه المؤلفات: مع الله دراسات في
الدعوة والدعاة للشيخ الغزالي، الدعوة إلى الإصلاح
لمحمد الخضر حسين، مرشد الدعاة لمحمد نمر
الخطيب، الإسلام فكرة وحركة وانقلاب لفتحي يكن،
عالمية الدعوة الإسلامية لعبد الحليم محمود، أصول
الدعوة لعبد الكريم زيدان وغيرها .

١١ - المدخل إلى علم الدعوة: البيانوني ص ١٧، ٤٠٩ .

١٢ - أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وآثارها في فهم
النص واستنباط الحكم: سميح عبد الوهاب الجندي، دار
الإيمان للنشر سنة ٢٠٠٣ ص ٢٨، ٢٩ .

١٣ - المصدر السابق: ص ٣٣ .

١٤ - نفس المصدر: ص ٥٣ .

١٥ - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: يوسف حامد
العالم، الدار السودانية للكتب الخرطوم ط ٣، ٢٩٩٧.
ص ٨٣.

١٦ - النحل: ١٢٥ .

١٧ - آل عمران: ١٠٤ .

١٨ - فتح الباري: ابن حجر العسقلاني، دار المعرفة بيروت،
د ت، ١ / ١٢٧، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ الدين
النصيحة رقم ٤٢ - صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج
النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عيد الباقي، ١ / ٧٤ .
كتاب الإيمان -، باب بيان أن الدين النصيحة رقم ٥٥ .

١٩ - صحيح مسلم: ١ / ٦٩، كتاب الإيمان، باب بيان كون
النهى عن المنكر من الإيمان رقم ٤٩ .

٢٠ - المدخل إلى علم الدعوة: البيانوني، ص ٣١ .

٢١ - آل عمران: ١٠٤ .

٢٢ - انظر معنى الآية من سورة آل عمران في تفسير ابن كثير
والرازي والقرطبي وغيرها من التفاسير .

٢٣ - فتح الباري: طبعة دار المعرفة، ١ / ١٥٧، كتاب العلم،
باب قول النبي ﷺ - رب مبلغ أوعى من سامع، رقم ٦٧ .

٢٤ - مفاتيح الغيب: فخر الدين الرازي، دار الفكر، ط ٣ .

١٩٨٥ م، مج ٨، ٤ / ١٨٢ .

٢٥ - تفسير القرآن العظيم: لأبي الفداء إسماعيل بن كثير،
دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٧٢ م، ٢ / ٨٦ .

٢٦ - مجموع فتاوى ابن تيمية: لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية،
جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة
المعارف الرباط المغرب د ت، ١٥ / ١٦٥ .

٢٧ - دور المنهج الرباني في الدعوة الإسلامية: عدنان رضا
النحوي، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط ٥، ١٤٠٦ هـ،
١٩٨٦ م، ص ٨٣ .

٢٨ - انظر فقه الدعوة وأساليبها: محمود حمودة، محمد
مطلق عساف، ص ١٢ وما بعدها - الابتلاء والمعن في
الدعوات: محمد عبد القادر أبو فارس، دار الشهاب،
باتنة، ط ٢، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م، ص ٢٠٢ - نصوص دعوية
من أحاديث خير البرية: حيدر بن أحمد الصافح، دار
القلم، دمشق، ط ١، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م، ص ٦ .

٢٩ - مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٥ / ١٦٦ .

٣٠ - فصلت: ٣٣ .

٣١ - الذاريات: ٥٦ .

٣٢ - النحل: ٣٦ .

٣٣ - مفاتيح دار العبادة: ابن القيم، دار الكتب العلمية بيروت
لبنان، ط ٢، ١٢٠ / ١٢١ .

٣٤ - المقاصد العامة: مصدر سابق ص ٨٣ والآية من سورة
فاطر: ١٥ .

٣٥ - البقرة: ١٨٩ .

٣٦ - الإسراء: ٣٢ .

٣٧ - أهمية المقاصد: مصدر سابق ص ١١٦، ١١٧ .

٣٨ - المصدر السابق: ص ١٢٣ .

٣٩ - القاموس المحيط: ٢ / ٢٠٦ .

٤٠ - انظر شفاء الغليل: أبو حامد الغزالي ص ١٠٢ . تحقيق
حمد عبيد الكبيسي رسالة دكتوراه بكلية الشريعة
بالأزهر .

٤١ - أصول الفقه الإسلامي: وهبة الزحيلي، دار الفكر
دمشق، ٢ / ١٠١٨ .

٤٢ - مقاصد الشريعة: محمد الطاهر بن عاشور، الشركة
التونسية للتوزيع تونس، ص ١٣

٤٣ - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: مصدر سابق
ص ٨٢ .

ومكان: يوسف القرضاوي، مطبعة الكتاب الإسلامي
بيروت دمشق د.ت. ص ٥٥ .

٦٦ - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: مصدر سابق .
ص ١٤٠ .

٦٧ - الروح: ابن القيم، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٧٩.
ص ٢٥٦ .

٦٨ - فيض القدير شرح الجامع الصغير: محمد عبد الرؤوف
المناوي، دار الفكر ط ٢ سنة ١٩٧٢، ١٣٤ / ٢ .

٦٩ - الموافقات: مصدر سابق ٤ / ١٨٨ .

٧٠ - المصدر السابق: ٤ / ١٩٠ .

٧١ - فتح الباري: طبعة دار المعرفة، ١ / ٢٢٥، كتاب العلم،
باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا.
رقم ٤٩٩ .

٧٢ - قواعد الدعوة إلى الله: همام عبد الرحيم سعيد، دار
الوفاء للطباعة والنشر المنصورة، مصر، ط ٥، ١٩٩٩.
ص ٤٠ .

٧٣ - آل عمران: ٧٩ .

٧٤ - فتح الباري: طبعة دار المعرفة، ١ / ١٦٠، كتاب العلم
(رقم ١٠) .

٧٥ - المصدر السابق: ١ / ١٦٤ .

٧٦ - القدوة الإسلامية فرضيتها، ضرورتها السبيل إليها:
الطيب برغوث، دار الشهاب بآنتة، الجزائر، ط ١، ١٩٨٤،
ص ٧٩ .

٧٧ - أصول الدعوة: عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، دار
الوفاء المنصورة، مصر، ط ٣، ١٩٨٧، ص ٤٧١ .

٧٨ - مجموع الفتاوى: مصدر سابق ٦ / ٥٩، ٦٠ .

٧٩ - تفسير القرطبي: لأبي عبد الله القرطبي، دار إحياء
التراث العربي بيروت، ١٩٨٥، ١٩ / ٢٨١ وقول ابن
العربي في أحكام القرآن دار الكتب العلمية بيروت، ط ٤،
١٩٩٤، ٤ / ٣٦٩ .

٨٠ - الموافقات: مصدر سابق، ٤ / ١٩١ .

٨١ - فقه الائتلاف: مصدر سابق ص ٢٥٣ وانظر ترجمة
الإمام مالك في سير أعلام النبلاء للذهبي ٨ / ٤٨ وما
بعدها .

٨٢ - أئمة الفقه التسعة: عبد الرحمن الشرقاوي، دار اقرأ
بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص ٨٦ .

٤٤ - الملك: ١٤ .

٤٥ - آل عمران: ١٤٤ .

٤٦ - الأعراف: ١٥٧ .

٤٧ - الحج: ٨٧ .

٤٨ - تغيير الأحكام في الشريعة الإسلامية: إسماعيل
كوكسال، مؤسسة الرسالة ط ١ سنة ٢٠٠٠ ص ١١٨، نقلا
عن فقه الواقع لحسين مطاوع الترتوري مجلة البحوث
الفقهية المعاصرة، تموز سنة ١٩٩٧ .

٤٩ - إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم، راجعه طه
عبد الرؤوف سعد، دار الجيل بيروت، د.ت. ١ / ٨٧، ٨٨ .

٥٠ - مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٢ / ٢٣٧ .

٥١ - الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحاق الشاطبي،
تعليق عبد الله دراز دار المعرفة بيروت ١ / ٨٢، ٧٧، ٨٨ .

٥٢ - فتح الباري: ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية
بيروت سنة ١٩٨٩، ٥ / ٤٢٠ .

٥٣ - فقه الائتلاف: محمود محمد الخزندار، تعليق علي
خشان، دار طيبة للنشر ط ١، ١٤٢١ هـ، ص ١٢٢، نقلا عن
الصوامر والأسنة في الذب عن السنة لمحمد بن أبي
مدين الشنقيطي، دار الكتب العلمية بيروت ط ١، ١٩٨٧.
ص ٢٩٧ .

٥٤ - المصدر السابق: ص ١٢٢، نقلا عن شرح ما يقع فيه
التصحيح ص ٦ .

٥٥ - الموافقات: مصدر سابق، ١ / ٩٢، ٩٣ .

٥٦ - فقه الائتلاف: مصدر سابق ص ١٢٥، نقلا عن تصنيف
الناس بين الظن واليقين ليكر بن عبد الله أبو زيد ص ٩١
وقد عزاه لكتاب كنوز الأجداد .

٥٧ - المصدر السابق: ص ١٤٤ يتصرف .

٥٨ - فتاوى ابن تيمية: مصدر سابق، ٢٨ / ٣٠١ .

٥٩ - فقه الائتلاف: مصدر سابق ص ١٢٣، نقلا عن كتاب
الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي دار الكتب
العلمية بيروت سنة ١٩٨٨ ص ٧٩ .

٦٠ - مجموع فتاوى ابن تيمية: مصدر سابق ٢٨ / ٥١ .

٦١ - الموافقات: مصدر سابق، ٤ / ١٨٦ .

٦٢ - مجموع الفتاوى: مصدر سابق، ٢٢ / ٣٦٨ .

٦٣ - المصدر السابق: ٢٢ / ٤٠٧ .

٦٤ - الموافقات: مصدر سابق ٤ / ١٨٩ .

٦٥ - شريعة الإسلام خلودها وصلاحتها للتطبيق في كل زمان

- ٨٧ - مقاصد الشريعة: ابن عاشور. مصدر سابق ص ٩٠ .
- ٨٨ - المصلحة العامة من منظور إسلامي ويليّه تطبيقات المصلحة العامة في عصر الخلفاء الراشدين: فوزي خليل. مؤسسة الرسالة بيروت ط ١، ٢٠٠٣، ص ٥٠٤ .
- ٨٩ - سورة ص: ٨٧ .
- ٩٠ - يس: ٦٩، ٧٠ .
- ٩١ - الفرقان: ١ .
- ٩٢ - المصلحة العامة من منظور إسلامي: مصدر سابق ص ٥١٠ .
- ٩٣ - المصدر السابق: ص ٥١١ .
- ٩٤ - نفس المصدر: ص ٥٢٨ .

- ٨٣ - تاريخ الفقه الإسلامي: بدران أبو العنين، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، دت، ص ١٣٢ .
- ٨٤ - انظر إسلام بلا مذاهب: مصطفى الشكعة الدار المصرية اللبنانية ط ٧، ١٩٨٩ م ص ٤١٥، نقلا عن ترتيب المدارك للقاضي عياض دار الحياة بيروت / ٢٢٤. وانظر مقال الإمام مالك بن أنس: عمر لونس مجلة الرسالة، وزارة الشؤون الدينية الجزائرية ١٠ فيفري ١٩٨٨، ص ٥٥ .
- ٨٥ - نوايح الفكر الإسلامي: أنور الجندي، دار الرائد العربي، بيروت سنة ١٩٧٩، ص ٢٨ .
- ٨٦ - تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية: مصدر سابق ص ٨٤، نقلا عن أردوغان محمد: تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية منشورات وقف كلية الإلهيات بجامعة مامارا إستانبول تركيا ط ٢ سنة ١٩٩٤ ص ١٧، ١٨ .

المصادر والمراجع

- الابتلاء والمحن في الدعوات، لمحمد عبد القادر أبو فارس، دار الشهاب، ط ٢، الجزائر، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ .
- أئمة الفقه التسعة، لعبد الرحمن الشرقاوي، دار إقرأ، ط ١، بيروت، ١٩٨١ .
- أساليب نجاح الدعوة الإسلامية في العهد الحديث لعبد الله بن محمود آل موسى، ط ١، عالم الكتب، الرياض، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م .
- أصول الدعوة، لعبد الكريم زيدان، ط ٣، مؤسسة الرسالة، / دار الوفاء، المنصورة، ١٩٨٧ .
- أصول الفقه الإسلامي: لوهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق .
- إسلام بلا مذاهب، لمصطفى الشكعة، ط ٧، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٨٩ .
- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، د. عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت .
- تاريخ الفقه الإسلامي، لبدران أبو العنين، دار النهضة العربية، بيروت .
- تذكرة الدعاة، لليهي الخولي، مكتبة الجديد، دت .
- تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية، لإسماعيل كوكسال، ط ١، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠ .
- تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية، لأردوغان محمد / منشورات وقف كلية الإلهيات، ط ٢، جامعة ما مارا، إستانبول، ١٩٩٤ .
- تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٢ .
- تفسير القرطبي، لأبي عبد الله القرطبي، ط ٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥ .
- الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها، لأحمد أحمد غلوش، ط ٢، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٨٧ .
- الدعوة الإسلامية دعوة عالمية، لمحمد الراوي، ط ١، مكتبة الرشيد، الرياض، ١٩٩١ .
- الدعوة الإسلامية علما وعلماء، لإبراهيم الدسوقي مرعي، وزارة الأوقاف المصرية، عدد ٨، القاهرة، ١٩٨٧ .
- دور المنهج الرباني في الدعوة الإسلامية، لعبدان رضا النحوي، ط ٥، دار الشهاب، الجزائر، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ .
- الروح، لابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٩ .
- شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، ليويسف القرضاوي، مطبعة الكتاب الإسلامي، بيروت / دمشق .
- شفاء الغليل لأبي حامد الغزالي، تح حمد عبيد الكبيسي .
- صحيح مسلم: تح. محمد فؤاد عبد الباقي .
- فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت .
- فقه الائتلاف، لمحمود محمد الخزندار، تح. علي خشان، ط ١، دار طيبة، ١٤٢١ هـ .

- مسار الدعوة في العهد المكي، لمحمد إبراهيم الجيوشي، ط٢. دار الطباعة المحمدية. القاهرة. ١٩٨٦.
- مصلحة العامة من منظور إسلامي، لفوزي خليل، ط١، مؤسسة الرسالة، دار الوفاء، بيروت، ٢٠٠٣.
- مفاتيح الغيب، لفخر الدين الرازي دار الفكر، ط٣. ١٩٨٥.
- مفتاح دار السعادة، لابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- مقاصد الشريعة، لمحمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس.
- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ليوسف حامد العالم، ط٣. ائدار السودانية للكتب، الخرطوم. ١٩٩٧.
- موافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، تع. عبد الله دراز. دار المعرفة بيروت.
- نصوص دعوية من أحاديث خير البرية، لحيدر بن أحمد الصافح. دار القلم، ط١، دمشق. ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.
- نوابغ الفكر الإسلامي، لأنور الجندي، دار الرائد العربي، بيروت ١٩٧٩.

- فقه الدعوة وأساليبها، لمحمد محمد حمودة. ومحمد مطلق عساف. مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان. ٢٠٠٠.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، لمحمد عبد الرؤوف المناوي، ط٢. دار الفكر. ١٩٧٢.
- القدوة الإسلامية فرضيتها، ضرورتها السبيل إليها. للطيب برغوث، ط١. دار الشهاب، الجزائر. ١٩٨٤.
- قواعد الدعوة إلى الله، لهام عبد الرحيم سعيد، ط٥، دار الوفاء. المنصورة. ١٩٩٩.
- مجموع فتاوى ابن تيمية / تسيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد قاسم، مكتبة المعارف، الرباط.
- مدخل إلى علم الدعوة، لعبد الرب بن نواب الدين، ط١. دار العاصمة. الرياض - السعودية. ١٤١٣هـ.
- المدخل إلى علم الدعوة، لأبي الفتوح البيانوني، ط٣. مؤسسة الرسالة بيروت. ١٩٩٥.

ARCHIVE

النظرية الغربية في العلوم الإنسانية وإشكالية توظيفها في الواقع المجتمعي الإسلامي: نحو مقاربة إبستمولوجية

د. لحرش موسى
جامعة باجي مختار- الجزائر

مقدمة :

تشكل هذه المساهمة العلمية - في حدود ما يسمح به المجال المتاح لها - محاولة لتسليط الضوء، بالتحليل والنقد على طبيعة فقه علوم الإنسان والمجتمع في الغرب (Social and human sciences)، وإشكالية عدم مصداقيته المعرفية والمنهجية الكاملة في مقارنته للواقع المجتمعي العربي والإسلامي (بصورة أدق وأشمل)، بمعطياته التاريخية والثقافية والدينية والاجتماعية المتميزة.

الإشكالية- التي تبدو في صورة مشكلة أساسية- من انعكاسات سلبية على قيمة النتائج المتوصل إليها في إطار هذه العلوم وكذا على قدرتها على خدمة المجتمع لتجاوز مشكلاته وتفعيل حركته في مختلف خطوطه التنموية.

أولاً: لمحة عامة عن واقع المنظومة المعرفية الإنسانية الغربية وافرازاتها على صعيد المجتمعين الغربي والإسلامي؛

إن المحقق فيما يكتب عن العلوم الاجتماعية

وفي هذا الإطار سيتم تقديم جملة من الملاحظات الإبستمولوجية المهمة المؤشرة - بشكل مركز- على هذه الإشكالية التي ينبغي التعاطي معها بحرص منهجي كبير- رغم المراهنة على الوعي أيضاً بأن الموضوعية التامة في علوم المجتمع والإنسان لا يمكن تحقيقها كما جاء ذلك في تحليلات عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max weber لطبيعة العلوم الاجتماعية والإنسانية ذاتها⁽¹⁾ - وذلك طبعاً لما لهذه

والإنسانية بصفة عامة في الغرب، تصادفه ظاهرة النقد المتزايد لهذه العلوم، فهناك العديد من المؤلفات التي تفصح عناوينها نفسها عن الأزمة التي تعيشها هذه العلوم، فمؤلف عالم الاجتماع الأمريكي مثلاً (ألفن غولدنر Alvin ward Gouldner) "الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي" The coming crisis of western sociology^(١) يعتبر من المؤلفات السوسيولوجية الأساسية التي أشارت بشكل واضح إلى العوامل الرئيسة التي سوف تؤدي فعلاً إلى حدوث أزمة في علم الاجتماع الغربي، وفي السياق نفسه يصب فحوى مؤلف فيلسوف العلوم (كالفن.أ. شراغ Calvin.o.shrag) الموسوم بـ: "تأملات جذرية وأصل العلوم الإنسانية" "Radical reflections and the Origin of the human sciences" حيث أكد فيه على أن أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية قد دخلت بشكل فعلي وحقيقي حيز الواقع المجتمعي ولم تعد ضرباً من الخيال أو التأمل، ويجمل ذلك بقوله: "هناك اليوم إحساس واسع الانتشار أن أزمة العلوم الإنسانية قد وقعت فعلاً، إن الفلاسفة ومختصي العلوم الاجتماعية والإنسانية قد عبروا عن تضايقهم المتزايد بخصوص التردى الواضح الذي وصل به علوم الإنسان إلى وضع مأزقي أزمو، ومع هذا، فلأسف ليس هناك من تشخيص بين المعالم لطبيعة الأزمة والعوامل التي أثرت فيها، ومما لاشك فيه أن التشخيصات المختلفة والمتضاربة في الوقت نفسه لطبيعة ومصدر الأزمة الراهنة قد تأثرت هي الأخرى بعدوى أزمة المفاهيم التي هي من صنع هذه العلوم نفسها"^(٢)، ويأتي المؤلف الموسوم بـ "أمجاد ومآسي العلوم الاجتماعية" Les splendeurs et misères des sciences sociales للباحث في الحقل الاجتماعي (أ.كاوي A.CAILLÉ) ليرز أزمة هذه العلوم بعبارات أشد، فيقول: "إن الحديث عن أزمة العلوم الاجتماعية لم يعد أمراً

كافياً، فوضع هذه الأخيرة تردى على عدة مستويات تردى خطيراً، فأصبحت حالتها بذلك أقرب إلى مرحلة لفظ أنفاسها الأخيرة أكثر من كونها تمر بمجرد أزمة فقط... ولعل الوقت قد حان للاعتراف بأن العلوم الاجتماعية لم تمدنا حتى الآن إلا بزيادة خيالي"^(٣).

وهكذا، يتضح جلياً بأن هناك اعتراف صريح من قبل نخبة من مفكري الغرب نفسه بوجود أزمة في نمط اشتغال المنظومة المعرفية الإنسانية الغربية وإفرازاتها التي تمتد أيضاً إلى المجتمع الإسلامي وبقية المجتمعات المتأخرة حضارياً، بحكم أن التراث الفكري الغربي - لاسيما في مجالات علوم الإنسان - ما زال يهيمن على البنية الفكرية والنفسية للمختصين في علوم الاجتماع والنفس والسياسة في هذه المجتمعات، وهو ما يتطلب من المشتغلين هنا وهناك بالعلوم الإنسانية والاجتماعية مراجعة هذه القضية مراجعة واعية ومسؤولة للأسس التي قامت وتقام عليها هذه العلوم، أي مراجعة نقدية، هادفة ومتوازنة لا يستمولوجياً ونظريات ومناهج وتفسيرات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة.

ثانياً: مراجعة الاستمولوجية موجزة لمصادر أزمة المنظومة المعرفية الغربية في علاقتها بالواقع المجتمعي العربي والإسلامي؛

يمكن تتبع ذلك من خلال الملاحظات المنهجية والمعرفية التالية:

١- إن الظروف المجتمعية "sociétal" التاريخية التي نشأ ونمى في ظلها المنهج الوضعي الغربي (خلال عصر الفلسفة النقدية / النهضة)، والتي اتسمت بالطابع النضالي ضد كل ما هو ديني (الكنيسة)، انتهت بالعلم الوضعي إلى أن يتحول من أداة علمية إلى أداة إيديولوجية تستخدمها الوضعية الغربية ضد منافسها الديني، وهو ما تتسم به جل الطروحات الغربية، في مقابل ذلك

نلاحظ - وبشكل مكثف - أن العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم "التابع" - ومن ضمنه المجتمعات العربية والإسلامية- تعاني من أزمة حادة ناتجة بشكل أساس " عن التبعية النظرية للحقل المعرفي الغربي وذلك على المستويين النظري والمنهجي، ومن مظاهر هذه التبعية التقليد والنسخ الأعمى لمناهج المعرفة الغربية وإعادة إنتاج فكرها أو مجرد استهلاكه دون أدنى تساؤل أو مراجعة نقدية... وفي أحسن الحالات، نجد أنفسنا أمام مساهمات متشائمة أو نقدية محتشمة، بالرغم من أنها استطاعت بداية أن "تشر" بالأزمة وتطرحها عبر مفاهيم معرفية مثل: "التبعية أو القابلية لها، الغزو، التمييز أو الخصوصية، التوطن، التأصيل، الخ." (٤).

٢- تعتبر النتائج المتوصل إليها في إطار المقاربة المنهجية الغربية (الوضعية) لقضايا الإنسان والمجتمع محصلة منتظرة وطبيعية للتصور الذي تحمله لمفهوم العلمية والذي تصاد بشكل أساس في الجانب المادي والحسي ورفض كل ما عداه، من منطلق أن ذلك يشكل جزءاً من اهتمامات الفكر الميتافيزيقي أو الغيبي الذي يتجاوز حدود دائرة العلم، ومن ثم انتهت إلى اختزال الوجود الإنساني كله - بالقضايا العديدة المتصلة به- في أبعاده المادية والحسية، وهو ما يربك - في تقديرنا- التصور العلمي ويضيق ما هو واسع باسم الموضوعية العلمية التي تقول بها الحضارة الغربية، باعتبارها حضارة اتحاد بالطبيعة، والتحول بالإنسان من معناه الخلقي إلى معناه الطبيعي ككائن طبيعي، والتحول بالكون من معناه الإنساني إلى معناه المادي المجرد.

وتبني عدد من الباحثين في المجتمعات العربية والإسلامية لهذا الموقف الفكري أو لهذه المقاربة المنهجية يعمق - فيما نراه- من الأزمات المتولدة فيها ومن تخريجات الواقع المجتمعي اليومي

المتوقع، والتي هي محل نظر علمي من قبلهم، فيتحول بذلك الأمر هنا من وضع تكون فيه هذه المجتمعات في حاجة "لفكر للأزمة" لحل مشكلاتها إلى وضع جديد مضاعف تعاني فيه ما يمكن تسميته بـ "أزمة فكر الأزمة"، فالموضوعية في التصور الإسلامي لكسب المعرفة لها مدلول أوسع من الموضوعية بحسب تعاطيها في العلوم الإنسانية الوضعية والتجريبية في الغرب. فالجانب الإسلامي لمفهوم الموضوعية يتجلى في اتخاذ موقف وسط يزاوج بين المعرفة النقلية والمعرفة العقلية، وهو موقف يدعو إلى التكامل بين هاتين المعرفتين لا إلى التباعد بينهما، من أجل خدمة الإنسان والعمران البشري (٥).

٣- تعكس المناهج الوضعية الغربية ومختلف المقاربات النظرية (الوظيفية، الماركسية...) وجهات نظر إنسانية متباينة بفعل المصالح المتعارضة، مما جعلها تتحول عن الاهتمامات العلمية إلى الأهداف الإيديولوجية.

وضمن هذا السياق، يظهر قيام الاتجاه الوضعي في المجتمعات الإسلامية في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية، ليس بالضرورة كاختراع ذاتي، وليس كنتيجة طبيعية لعدم وجود إطار معرفي محدد وشامل يستند إليه. وهو ما تفقده إليه المناهج الوضعية الغربية، وإنما جاء انعكاساً للميل إلى التعاطي مع الأفكار الجاهزة وتقليداً للتجربة الغربية في تعاملها مع الفكر الديني، ومن ثم برزت أزمة الاتجاه الوضعي في المجتمعات الإسلامية كتعبير عن أزمة العقل نفسه فيه؛ العقل الذي عكس في أعماله واشتغاله- من خلال ما تضمنته التراث السوسيولوجي والإنساني على العموم في هذه المجتمعات- أفكاراً ونظريات واتجاهات ومذاهبات أجنبية، وطرق قضايا لا تعبر بالضرورة عن المشكلات الاجتماعية والثقافية التي تعاني منها هذه المجتمعات وتوصل إلى نتائج

بعيدة عن روح الأمة واهتماماتها وآفاقها الوجودية.

إنه ينبغي التأكيد في هذا السياق - مثلما أشار إلى ذلك الباحث الاجتماعي "فضيل دليو" - بأن المنظومة المعرفية الغربية عملت ولا زالت تعمل على تقديم علومها الإنسانية بمثابة علوم حيادية عالمية. لكي تضي على أيديولوجيتها التوسعية صبغة قانونية وعقلانية، ومما زاد الطين بلة أنها تعمدت التحيز التاريخي الاثنوغرافي والفلسفي لإطارها المعرفي وجنسها البشري. مما جعلها توصف بالمركزية الغربية وبالاستعلاء عن بقية الشعوب والحضارات، بل بالعداوة لها^(٧)، وهو ما يزيد من تأكيده أيضا الباحث "عادل حسين" في مؤلفه الموسوم بـ "نحو فكر عربي جديد" بقوله:

إن الأمر لم يكن مجرد اختلاف معرفي، بل إن مجمل الظروف التي شكلت المشروع الأوروبي وأفرزت مفاهيمه وأبنته النظرية تعبر بشكل أو بآخر، صراحة أو ضمنا عن مخطط السيطرة الغربية على النظام الدولي. هذا ما تعلمناه من علم اجتماع المعرفة الذي كشف أن المدارس الغربية لا تعبر عن مضمون معرفي مختلف فحسب، فأخطر من ذلك أنها ليست محايدة قبيلا، إنها معادية لنا، وهذا العداء قد يصدر عن الارتباط المؤسسي المباشر بين هذه العلوم وبين الدولة ومخططاتها، وقد يصدر عن مجرد التأثير بالمناخ الأيديولوجي السائد^(٨)، ٤ - فضلا عما سبق، تجدر الإشارة أيضا إلى أن انتماء العلماء والباحثين الغربيين إلى مدارس ونظريات فكرية بعينها (كالوظيفية، الماركسية... وغيرها) والتي لها - كما ذكرنا ذلك من قبل - وجهات نظر إنسانية متباينة بفعل المصالح والأهداف الإيديولوجية المتعارضة، قد ساعد - هذا الانتماء - عبر الزمن على إعطاء ظاهرة التحيز وعدم الموضوعية في ميدان العلوم الإنسانية بعدا جماعيا أكثر منه بعدا

فرديا يتعلق بسمات شخصية (Subjective factors) عند العالم أو الباحث (كعدم التجرد الكامل من الأهواء والميول والمصالح أثناء التعرض لبحث الظواهر التي تدخل في ميدان اختصاصه)، ولطالما تحول هذا التحيز الجماعي المعرفي، بتركيز كل مدرسة أو نظرية فكرية على جانب معين أو عامل معين دون سواه (اقتصادي/ ثقافي...) إزاء فهم وتفسير الظواهر الفردية والجماعية ذات الطبيعة المعقدة. مع حركة هذه العلوم في الوقت الحالي، ليصبح تحيزا مؤسساتيا ينعكس في الفكر العلمي الإنساني الرسمي للمؤسسات العلمية المعاصرة (الجامعات والمعاهد ومراكز البحوث) التي تؤثر في الواقع المجتمعي الغربي، ناهيك عن الواقع المجتمعي العربي والإسلامي بشكل أو بآخر.

ويتربط عن هذا ضرورة التأكيد - فضلا عما سبق - على أن اعتماد مبدأ التكاملية: أي مبدأ تعددية المؤثرات مكان مبدأ أحادية المؤثرات في فهم وتفسير السلوك الإنساني (الفردية والجماعية) يعني إصلاح أحد النقائص المنهجية لهذه النظريات؛ لأن الظاهرة الإنسانية - في صورة مشكلة معينة - تبقى، في تقديرنا، ظاهرة مجتمعية "Societal" تعبر عن أزمة شاملة متعددة العناصر والأبعاد، وهي أيضا، على مستوى علاقتها بالبناء الاجتماعي، تشكل جزءاً من وضع اجتماعي مأزوم أعم وأشمل، ولهذا فالمنظور السوسيولوجي - أو غيره - للعلاقة التفاعلية القائمة بين مختلف قطاعات ومكونات المجتمع. يقتضي تناول المشكلة الاجتماعية أو الإنسانية وفهماها في شموليتها وتساند عناصرها وأبعادها، فظاهرة الجريمة (مثلا) ليست في الواقع - كمسألة - تعبيراً عن أزمة قطاعية معزولة تتعلق بمجال محدد فحسب، تفهم في إطاره وتحل انطلاقاً منه. وإنما هي، في الأساس، جزء من كل، من وضع تربوي - اجتماعي

وثقافي واقتصادي عام، إنها إذا تعبير عن أزمة مجتمع في قطاعاته المتعددة، لا عن أزمة قطاع منفرد ومحدد بعينه دون سواه.

ولهذا فإننا نرى، من زاوية المقاربة العلمية الموضوعية لواقع هذه الظاهرة أو غيرها، تجنب الوقوع في منزلق المنظورات التقنية والاختزالية الضيقة "Technicistes et Réductionnistes"، التي تفسر الكل بالجزء، فتقلب بذلك منطق الأشياء، وتجعل من هذا الجزء حاملاً "Porteur" لقدرة تفسيرية وتعليلية غير سليمة للكل المجتمعي^(١)، وذلك بدل أن يكون هذا الكل هو المتحكم في الجزء، يفسره ويحدد أبعاده ومعالمه، بل ويرسم في مستوى ما مآله أيضاً، دون - طبعا - إلغاء نهائي لهذا الجزء ولدوره التفسيري أيضاً.

ثالثاً: خطاب التأسيس لإشكالية المنهج في الفكر الإنساني الإسلامي المعاصر: مالك بن نبي نموذجاً

إن عدم ملاءمة نمط التفكير في العالم الغربي لمستقبل البشرية جمعاء، فضلاً عن الاقتناع بأن المعرفة ليست حيادية بل تستقر من واقع زمني ومكاني محدد (في هذه الحالة، غربي بتفريعاته) دفع ببعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين إلى التأكيد على ضرورة التحلي بالاحتراس المنهجي والمعرفي إزاء هذه المسألة، لأن المعطيات الواقعية، التاريخية، الاجتماعية، الثقافية والسياسية - بمختلف خلفياتها المعرفية - تتباين بالضرورة من مجتمع لآخر ومن مجموعة حضارية لأخرى، ولذلك فإن الحلول الفنية التي تقدمها هذه المعرفة ينبغي أن تتكيف مع خصوصيات ونفسية المجتمع الذي ستطبق فيه ومع مرحلة تطوره الفكري والاجتماعي.

ففي الميدان الاقتصادي مثلاً، أسس لذلك المفكر الإسلامي "مالك بن نبي" منذ فترة زمنية مبكرة بإشارته إلى أن محاولة بعض النخب في

البلدان الأفريقية والآسيوية تطبيق حلول فنية يقترحها بعض الاختصاصيين الأوروبيين هي عديمة الجدوى، لأنها لا تتفق مع عناصر (الأنا) فيها^(٢)، مثلما هي حال التجربة الإندونيسية في التنمية، والتي تضمنت كل شروط النجاح المتوقعة، سواء من الناحية المادية (الثروات الطبيعية والبشرية) أو من الناحية الفنية "لأن واضع خططها الدكتور (شاخنت)، الرجل الذي نهض باقتصاد ألمانيا قبيل الحرب العالمية الثانية من نقطة الصفر تقريباً، ومع ذلك (فهو) فشلت فشلاً ذريعاً"^(٣)، ما جعل النظرية الاقتصادية تتراجع عن الادعاءات المتعلقة بشموليتها واستقلاليتها عن البنية الفكرية والنفسية والاجتماعية للمجتمع.

وبهذا فإنه لا ينبغي أن توضع، في تقدير "مالك بن نبي"، الحلول والمناهج دون مراعاة عناصر (الأنا)، فاستيراد الحلول من الشرق أو الغرب - دون وعي بالخصوصية ودون استقلال حقيقي في الرؤية والمنهج^(٤) - يعتبر في حد ذاته تضييعاً للوقت والجهد وتعميقاً للداء لأن "علاج أية مشكلة يرتبط بعوامل زمنية نفسية ناتجة عن فكرة معينة، تؤثر من ميلادها عمليات التطور الاجتماعي في حدود الدورة التي ندرسها، فالفرق شاسع بين مشاكل ندرسها في إطار الدورة الزمنية الغربية ومشاكل أخرى تولدت في نطاق الدورة الإسلامية"^(٥).

خاتمة:

كانت هذه المساهمة العلمية محاولة لفهم وتعقل طبيعة فكر علوم الإنسان والمجتمع في الغرب (Social and human sciences) ضمن الظروف المجتمعية التي أنتج ورسم فيها مواقفه وآفاقه الوجودية، في مقابل إشكالية عدم مصداقيته المعرفية والمنهجية الكاملة في مقاربته للواقع المجتمعي العربي الإسلامي، بمعطياته التاريخية

والثقافية والدينية والاجتماعية المتميزة.

ولقد تبين في هذا الإطار أن عدم ملائمة نمط التفكير في العالم الغربي لمستقبل الإنسانية جمعاء - رغم بعض الإنجازات المادية التي تحققت بفعله - لم يعد قناعة تقتصر على المنتمين لحضارة مغايرة له، بل أيضا على بعض مفكري العالم الغربي نفسه، فهو ينطلق منذ البداية - كما لاحظنا ذلك مع "مالك بن نبي" - من خلفيات أيديولوجية وخصوصيات ثقافية وحضارية تجعله يقوم ببناء حقيقة تتلاءم مع الأفكار المسبقة المؤطرة لها وليس العكس ليعاد استنساخها فيما بعد في المجتمعات العربية والإسلامية عند الطلب.

ونحن نقدر بأن البديل على مستوى التصور والمنهج، لتجاوز السلبيات المذكور بعضها أعلاه، ينطلق من مراجعة نقدية ثم بنائية لاستمولوجيا ونظريات ومناهج وتفسيرات العلوم الإنسانية، وذلك قصد إعطاء صورة أقرب إلى فهم المجتمع

الإنساني بصفة عامة، والمجتمع الإسلامي بصفة خاصة، فكرا وواقعا، وفي هذا الإطار وجدت محاولات عديدة طرحت في الساحة الفكرية العربية والإسلامية - لاسيما في حقل علم الاجتماع مثلا - تدعو تارة إلى إنشاء "علم اجتماع عربي" وتارة أخرى إلى إنشاء "علم اجتماع عربي وإسلامي"، لكنها فشلت في تحقيق أهداف هذا العلم وثبت من خلالها أن التعصب الجنسي لا يمكن أن يتحول إلى مذهب عقائدي، وأن القومية لا يمكن أن تتحول إلى نظرية متميزة، وأن العلم بهذا المنظور يفقد إحدى خصائصه الأساسية وهي العالمية، وبقي أن نشير إلى أن الشرط الأساس الذي يحفظ لعلم الاجتماع وعلوم الإنسان بصفة عامة، لاسيما في المجتمعات الإسلامية، أصالتها وفعاليتها هو ارتباطها بمنهجية بديلة للوضعية الغربية، بديلة على مستوى الرؤية والتصوير الاعتقادي (الإسلام بمصادره المختلفة)، وبديلة على مستوى التأسيس والبناء الحضاري. ■

...

المراجع

(١) لمزيد من التفاصيل انظر:

- Max Weber: The methodology of the social sciences, translated by E.SHILS and H.FINCH. CHICAGO, FREE PRESS. 1949.

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر:

- ALVIN WARD GOULDNER: The coming crisis of western sociology, new York, basic books, 1970.

(٣) لمزيد من التفاصيل انظر:

- CALVIN.O.SHRAIG: Radical reflections and the Origin of the human sciences. west Lafayette. Purdue university press. 1980, p 1.

(٤) لمزيد من التفاصيل انظر:

- A.CAILLÉ: Les splendeurs et misères des sciences sociales, Genève. Librairie Droze, 1986.

(٥) فضيل، دليو: العلوم الاجتماعية بين العالمية

والخصوصية (مقاربة نقدية). في كتاب: علم الاجتماع، من التغريب إلى التأصيل. (مؤلف جماعي)، الجزائر، دار المعرفة، ١٩٩٦، ص ١٢.

(٦) لمزيد من التفاصيل انظر:

- محمد عابد، الجابري: بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نقد العقل العربي، ج٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

(٧) فضيل، دليو: العلوم الاجتماعية بين العالمية

والخصوصية (مقاربة نقدية)، مصدر سابق، ص ١٦.

(٨) زكي، الميلاد: الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد،

بيروت، دار الصفوة، ١٩٩٤، ص ٣٨٥.

(٩) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

- Gardner (H): The mind's new science. New York, basic books, 1985.
- Hubert (M), balick (J.R) : basic dilemmas in the social sciences. Beverly hills, calif, sage publications, 1984.

(١٠) مالك - بن نبي: ميلاد مجتمع. الجزائر. دار الفكر. ط ٣، ١٩٨٦، ص ٤٥.

(١١) مالك - بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد. ط ٣، الجزائر، دار الفكر، ١٩٨٧، ص ٨.

(❖) وهذه هي مشكلة الفكر الحديث المطروح في مجتمعات العالم الإسلامي في مواجهة المشكلات الاقتصادية التي تعترضها، حيث يُضيق على نفسه مجال اجتهاده بمقتضى مسلمات ضمنية يمكن حصرها - حسب رأي «مالك بن نبي» - فيما يلي:

١ - إنه (ينظر) أولاً على أساس أن الموجود من المناهج الاقتصادية هو ما يمكن إيجاده.

٢ - إن النشاط الاقتصادي لا يمكن (أن يكون) من دون تدخل المال، سواء في صورة استثمار تنظمه وتشرف عليه قطاعات خاصة (اتجاه رأسمالي) أو استثمار تهيم عليه سلطة سياسية، فيما يسمى القطاع العام (اتجاه اشتراكي).

- [انظر :- مالك، بن نبي المسلم في عالم الاقتصاد ط ٣، مصدر سابق، ص ٤٢].

ومن هنا ينشأ، في الواقع، تعثر هذا الفكر بفعل صعوبات نابعة أساساً من طبيعة موقفه من المشكلات؛ فهو مضطر بمقتضى هذا الطرح - والحال هذه - إلى الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية فقط، ليجد نفسه في النهاية - مهما كانت ميوله - في مواجهة مشكلات فنية أو مذهبية. وأخلاقية، تضاف إلى المشكلات الأخرى التي تصادفه، لأنه لا يجد لها في الواقع حلاً في نطاق اختياره لأي من الاتجاهين (الرأسمالي والاشتراكي)، إلا على حساب مبادئه الأولية وقيم المجتمع.

فإن اختار الرأسمالية، فسرعان ما يصطدم - مثلاً - بقضية الحرية المطلقة، التي تقول بها هذه الأخيرة والقائمة على المبدأ الذي عبر عنه (آدم سميث)، في بداية العهد الاقتصادي الحديث، بمقولته الشهيرة «دعه يعمل، دعه يمر». هذه القضية التي تؤدي إلى اضطرابات اجتماعية وانحرافات ثقافية في المجتمع بفعل الإفراط في الإنتاج والتفريط في التوزيع.

ولا يصطدم الفكر في مجتمعات العالم الإسلامي - من منظور «مالك بن نبي» - بهذه المغالاة في الحرية فحسب،

إن اختار الرأسمالية، وإنما أيضاً بشروط هذه الأخيرة أو بعض شروطها الفنية: لأن الرأسمالية تقتضي استثمار المال بوصفه الوسيلة الوحيدة لدفع عجلة الاقتصاد. وإذا بها تلجأ لعملية تجميع الأموال وتركيزها في مؤسسات معينة كالبנק. لتقوم هي بتوزيعها وتوظيفها في القطاعات الإنتاجية المختلفة، على أساس «الربا» في عمليتي التجميع والتوزيع.

- [انظر :- المصدر نفسه: ص ٤٣].

والحال أن المسلم هنا، والذي يكون قد اختار هذا الاتجاه، يجد نفسه يفوق - من دون وعي - في محاولة لتخليص الرأسمالية - التي لها أسسها ومنطقاتها ومبادئها الخاصة - من «الربا»، لأنه محرم في شريعته، وكأنه من الناحية الفنية يسعى إلى ما عبر عنه «مالك بن نبي» بتخليص جسد من روحه، ويتمنى أن يبقى هذا الجسد حياً ويقوم بأدواره على أكمل وجه، بل إنه حتى وإن نجح في توفير حل نظري لهذه القضية (قضية «الربا») يطابق الفقه الإسلامي، فإنه في الواقع يكون في نظر «مالك، بن نبي» - كأنه وجد روحاً لا يضمه جسد، أو تناقض مع جسده: لأن نظام البنوك يرفض هذا الروح وهم يرفضه، فيبقى الحل النظري معلقاً عملياً، لأن صاحبه انطلق على أساس مسلمة استثمار المال بصفته منطلقاً للنظام الاقتصادي، دون أن يراجع هذا المبدأ نفسه.

- [انظر :- المصدر نفسه: ص ٤٣].

وربما يكون المسلم بعد هذا، أي بعد وقوفه على أخطاء الرأسمالية وتناقضاتها (أخلاقياً وتقنياً) مع قيمه وثقافته وواقعه، ملتفتاً صوب الاتجاه الاشتراكي، ولكن أيضاً من دون مراجعة في هذه الحال لأسسه المذهبية البعيدة التي تقوم - مثلاً - على الاعتراف بالملكية الجماعية لوسائل الإنتاج ورفض الملكية الفردية. وهو ما لا ينسجم مع المبادئ الإسلامية التي تؤكد على الاعتراف بهما معاً، والخطأ يبقى هنا - في نظر «مالك بن نبي» - في جوهر الاختيار على أساس مسلمات كان من واجب صاحب الاختصاص «الاقتصادي» ألا يسلم بها في منطلق تفكيره.

- [انظر :- المصدر نفسه: ص ٥].

(١٢) مالك، بن نبي: شروط النهضة، دمشق، دار الفكر، ط ٣، ١٩٦٩، ص ص ٧٠ - ٧١.

كيف ندرس التاريخ الإسلامي في ظل العولمة الثقافية ؟

د. حفيظ الرحمن الأعظمي
حامية العلامة إقبال المفتوحة - باكستان

توطئة :

لا شك أن مفهوم العولمة ليس مفهوماً جديداً بل إنه مفهوم قديم جداً ، على الأقل في مفهومه المتعلق بالسيطرة وبسط النفوذ العسكري والسياسي والاقتصادي والحضاري.

الإنسان قد شعر بأن العالم قد أصبح "قرية واحدة كبيرة" أو بشيء شبيه بها مرات عدة من قبل، لا بد من أن الإنسان الأوروبي قد شعر بشيء من هذا عندما وطئت قدماء القارة الأمريكية لأول مرة منذ خمسة قرون، وعندما أبحرت أول سفينة بخارية منذ أقل قليلاً من قرنين، وعندما نظر رجل الفضاء لأول مرة إلى كوكب الأرض منذ نحو أربعين عاماً، كل ذلك قبل أن يخرج إلينا الإنسان المعاصر مزهواً أو مندهشاً من بزوغ ظاهرة الشركات المتعددة الجنسيات التي يفوق حجم مبيعات كل منها حجم الناتج القومي لعدة دول مجتمعة.

ولعل التقرير الذي أصدره صندوق النقد الدولي في مايو ١٩٩٧م بعنوان "Globalization - Opportunities and Challenges" (العولمة فرص وتحديات) ، فيه مغالطة واضحة من خلال تعريف يقول : 'العولمة هي التكامل السريع لاقتصاديات دول العالم من خلال التجارة الدولية، التدفقات المالية، انتقال التقنية، شبكات المعلومات، والتبادل الثقافي'^(١)، بل إن العولمة الراهنة التي نراها الآن لا تعدو أن تكون هي الشراب القديم في أنية جديدة، وإنما بأسلوب مختلف تمليه ظروف وطبيعة جديدة، ولا بد من أن

المجال الاقتصادي :

إن أي تعريف للعولمة لا يخلو من ذكر الأبعاد الاقتصادية لها.. ومحاولة سيطرة الدول القوية على الدول الضعيفة، وتوجيه اقتصادياتها بما يتماشى مع المصالح العليا للقوى الفاعلة عالميا.

والحقيقة أن النظام الاقتصادي الدولي الجديد لم ينشأ فجأة، بل نما في أحضان النظام القديم وخرج منه، وقد بدأت بذوره الأولى في منتصف الستينات ثم بدأت توجهاته تتضح في السبعينات وتسارعت وتأثره في الثمانينيات، بحيث اتضحت خطوطه العامة وملامحه الرئيسة مع بداية التسعينيات، ويقرر أن هيكل النظام الاقتصادي الدولي الجديد يتسم بعدد من الخصائص والسمات المهمة وهي^(١):

١ - انهيار نظام بريتون وودز (١٩٧١ - ١٩٧٣) بإعلان الولايات المتحدة عام ١٩٧١ وقف تحويل الدولار إلى ذهب.

٢ - عولمة النشاط الإنتاجي.

٣ - عولمة النشاط المالي واندماج أسواق المال.

٤ - تغير مراكز القوى العالمي.

٥ - تغير هيكل الاقتصاد العالمي وسياسات التنمية.

المجال السياسي :

تسعى الدول الغربية وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية إلى فرض الأنموذج الغربي في الحكم الذي يتمثل في حقوق الإنسان والديمقراطية على المجتمع الدولي باعتباره المفهوم الأصح والأقدر على البناء.

لا بد من أن ماركس وأنجلز كانا يتكلمان عن هذه الظاهرة نفسها، ظاهرة العولمة منذ مائة وخمسين عاما، عندما كتبوا في "البيان الشيوعي" أن السلع التي تخرج من مصانع الرأسمالية ستأخذ في الانتشار شرقا وغربا، ولن يفلح في صدّها أي سور ولو كان بمناعة سور الصين العظيم^(٢).

وعلى الاختلاف حول وضع تعريف دقيق للعولمة إلا أن ثمة اتفاقا على أنه نتاج لتطور تقنيات الاتصال والمعلومات، وما أدى إليه هذا التطور من تغيير في أساليب التفكير والأداء، وتقريب المسافات بين دول العالم أو تلاشيها حتى أصبح في مقدور الإنسان أن يعقد الصفقات التجارية عبر القارات من غير أن يبرح أحد مكانه، كما أن متابعة أي حدث في العالم لحظة وقوعه أصبح أمرا طبيعيا، بل غدا من غير المستعاضة فوات الأحداث التاريخية من غير نقلها صوتا وصورة^(٣).

إذن فكثر الحديث حول هذه الظاهرة، وعقد العديد من المؤتمرات والملتقيات حولها في أرجاء كثيرة من العالم من أجل رصدّها وإدراجها بالإكراه ضمن أجندة الفكر والواقع العربيين، ليس سببه أنها ظاهرة جديدة على الساحة الدولية بل لكونها برزت بشكل متسارع مذهل على جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية والثقافية.

العولمة .. تجلياتها وتحدياتها :

والواقع أن للعولمة تجليات وتحديات متعددة متشابكة الأبعاد. وسوف نتحدث بإيجاز عن بعض المجالات التي تسعى العولمة لتكّد عليها، وتظهر تأثيرها وتحدياتها في مساراتها المختلفة.

وقد لوحظ أن عددا من الكتابات قد جاء في حقبة التسعينات متضمنا دعوة صريحة لكي تتبنى الولايات المتحدة الأمريكية هدف نشر الرؤية الغربية لحقوق الإنسان في العالم من ذلك ما تضمنته أحد المؤلفات الحديثة لجوشوا مورافشيك 'Gohua Muravchik'، وهو أحد أبرز باحثي السياسة الخارجية الأمريكية المعبرين بدقة عن أحد روافد التيار اليميني المعروف حاليا باسم 'التيار المحافظ الجديد' 'Neoconservatism'، حيث أخذ يناقش قضية عالمية وخصوصية القيم والثقافة الديمقراطية، وما إذا كان من الممكن تصديرها، وفيها أظهر اعتقاده الصريح - غير الحيادي طبعا - بإمكانية أن تلعب الولايات المتحدة دورا مهما في نشر الفهم الغربي لحقوق الإنسان من خلال الدبلوماسية الهادئة والمساعدات وحتى من خلال العمل العسكري إن لزم^(٤).

المجال الثقافي :

لم يكن شأن الثقافة في الماضي يتجاوز إعداد الشبيبة وإنتاج الكبار، ولم يكن ثمة بحث عما قد يتضمنه النتاج الأدبي والفكري والفني من تجسيد للهوية القومية العميقة والراسخة، أما الآن فقد تغير كل شيء وأصبحت الثقافات منطلقات لإثبات الذات الجماعية والبحث عن الهويات الخاصة كما غدت موضوعات كبيرة للصراع.

ونتيجة لتطور مفهوم الثقافة تطور دورها، فبالإضافة إلى دورها في تحديد الهويات القومية، تطور دورها في التنمية الاقتصادية وهي التنمية الشاملة، فأصبحت منذ مؤتمر المكسيك بوجه خاص عام (١٩٨١) أية التنمية، وليست وسيلتها فحسب.

وعلى الرغم من الآمال التي عقدها كثيرون على الحوار بين الثقافات، وحول إمكان توليد ثقافة عالمية تغتني بما في داخلها من فوارق، فإن مثل هذه الثقافة العالمية لم تر النور حتى اليوم، وما تزال الصراعات الثقافية قائمة، بل لعلها تزداد حدة يوما بعد يوم.

صحيح أن بعض الشعارات الجديدة طرحت ولاسيما بعد الحرب العالمية الثانية، وبعد سقوط النازية، ومن بين هذه الشعارات: تحقيق الديمقراطية للشعوب، وعالمية الحوار الثقافي المشترك، وضرورة إنصات الشعوب بعضها إلى بعض.. إلخ، ولكن شيئا من ذلك لم يتحقق، ولا نفع إلا على شعارات فارغة في مجال التواصل بين ثقافات الشعوب.

وتعقدت المشكلة، ولبست حللا جديدة بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وبعد التبشير بولادة نظام عالمي جديد، إذ سادت 'العولمة' بمعناها الضيق والوحشي بدلا من النزعة العالمية الإنسانية، وطففت على شتى جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وسارت في طريق يعرض مصير الثقافات الإنسانية لمخاطر الذوبان أو الإخماء أو التشاكل^(٥).

وهذا كله يقودنا إلى الحديث عن العولمة الثقافية كمشروع غربي يسعى إلى الهيمنة، وتنميط الثقافة الأحادية.. مع إلغاء الآخر، وسيطرة ثقافة الأقوى.

العولمة الثقافية مشروع أم هيمنة ؟

إن أحسن تعريف للثقافة هي: أنها المُعبّر

الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يعمل.

ويلزم عن هذا التعريف لزوما ضروريا النتيجة التالية، وهي: أنه ليست هنالك ثقافة عالمية واحدة. وليس من المحتمل أن توجد في يوم من الأيام. وإنما وجدت وتوجد وستوجد ثقافات متعددة متنوعة تعمل كل منها بصورة تلقائية أو بتدخل إرادي من أهلها على الحفاظ على كيائها ومقوماتها الخاصة، من هذه الثقافات ما يميل إلى الانغلاق والانكماش، ومنها ما يسعى إلى الانتشار والتوسع، ومنها ما ينغزل حيناً وينتشر حيناً آخر.

والعولمة قبل أن تكون مضمونا اقتصاديا وتجاريا وسلميا هي مضمون إعلامي وثقافي متطور تروجه وتؤطره وسائط إعلامية متعددة مثل الفضائيات والوسائط المتعددة "Multimédia" والشامل الإعلامي والشبكات الكونية "Internet"، ومن شأن هذا الانفجار في التقنيات أن يخلق صورة قوية ومؤثرة وفاعلة تشجع على الانتشار السريع للأفكار وترويج البضائع وسلعة الإنسان الوجود "Marchandisation de L'homme Et de L'univers" وهي صورة متسلطة وشمولية وعنيفة عنف مضمونها ذاته.

ويمكن أن تضيع ذات الإنسان كما تضيع أيضا هويته وثقافته، بحكم:

- إلغاء الاختلاف الثقافي والحضاري.

- إلغاء تعدد الإبداع الإنساني وحصره وتضييق الخناق عليه.

- تماثل البشرية وانتفاء الاختلاف بينها وفق ما هو مخطط له في الاستراتيجيات المهيمنة.

- إذابة الثقافات الصغرى وإلغاء الخصوصيات والهويات.

- خلق عالم اللاتcultures.

ولا تتبع التحديات التي تواجه الثقافات الوطنية من لقاء ثقافي - حضاري بين ثقافتين غير متكافئتين أو بين نظامين متمايزين، وإنما تتبع من لقاء أمة متخلفة مدنيا منهكة القوى اقتصاديا لا تمتلك مقومات السيادة على نفسها، وبين أمة قوية متقدمة تملك أسباب السيطرة والهيمنة.

وفي ظل العولمة الثقافية لم يوحد العالم وفقا لمشئئة إنسانية جماعية، بل الذي أنجز التوحيد هو الطرف الأكثر قوة وسلطانا، فالعولمة كمفهوم متداول اليوم ينتمي إلى عالم الغلبة الحضارية الذي طرح هذا المشروع كوسيلة لتعميم غلبته ومشروعه السياسي والاقتصادي والحضاري، فاعتبر التقدم الغربي تقدما للجنس البشري، وتم اختزال التجربة الإنسانية عبر التاريخ في تجربة الإنسان الأبيض فقط، وكأن تأكيد الفروقات والتمايزات بين البشر هو مسوغ السيطرة والهيمنة على مقدرات الشعوب الأخرى وثرواتها. إذ يبدو ضروريا خضوع الإنسان البدائي للإنسان الأبيض الذي يحتكر الحضارة ويلقي جانبا تاريخ الشعوب والأمم، ويحمل لواء العولمة والكونية^(٧).

ولما كانت مصادر المعرفة تخضع في نظام العولمة لتحكم الشركات التجارية، فإن التاريخ لا محالة سوف يصبح معرضا للتشويه والتزييف كما

السلع المعروضة، التي يعلن عنها بالحق أو بالباطل، وسوف يستقبله الغرب بهذه الصورة الشائنة؛ لأن تأثير الإعلام وقوة وسرعة نفاذه تكرر من جديد ظاهرة تاريخ المنتصرين، التي طالما حاول المؤرخون والباحثون الأكاديميون التصدي لها طيلة القرن السابق.

أما بخصوص سعي العولمة إلى صياغة تاريخ المجموعة الإنسانية كقرية كونية متجانسة ضاربة عرض الحائط بتاريخ البنى القبلية والدولة والأمة، فهذه من أخطر ما يحيط بالتاريخ الغربي من مطبات، ذلك أن تاريخ العرب والإسلام هو تاريخ قبائل وتاريخ دولة وأمة، لقد انتقلت الجزيرة العربية ببنياتها القبلية قبل ظهور الإسلام إلى تاريخ الدولة الموحدة L état unificateur لتتصهر القبائل تحت لوائها في إطار الأمة العربية الإسلامية؛ ومن غير المنطقي أن ينسحق هذا الهيكل العام للتاريخ الإسلامي إلى ما هو تقيضة، من ناحية أخرى فإن مفهوم القرية الكونية المتجانسة مفهوم مخادع ومزيف لتحقيق الكون، ذلك أن الاختلاف ناموس من نواميس الله في خلقه، يجري على قدر، وينتهي إلى غاية ومن مقتضى هذه النواميس أن تتعدد المجتمعات البشرية وتتنوع في صفاتها وسماتها، والقرآن الكريم الذي يعد المصدر الأول لاستلهام التاريخ العربي-الإسلامي يبين هذه الحقيقة، حيث قال تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾، ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمَنْهَاجًا، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، لذلك نعتقد أننا لا نبتعد عن الصواب إذا افترضنا أن تاريخ المجموعة

الإنسانية وهم يسعى إلى إقصاء الخصوصيات التاريخية لكل مجتمع، أو أنه محاولة لأمركة التاريخ العالمي وجعل التاريخ العربي يخضع لرؤاه وتوجهاته، وبعبارة أخرى فإن تاريخ المجموعة الإنسانية هو تاريخ استعماري يحاول أن يخترق التاريخ الإسلامي ويسلبه خصوصيته ويخضعه لقوانينه تمهيدا لاحتوائه ثم التهامه بعد ذلك^(٨).

لماذا التاريخ الإسلامي على وجه التحديد؟

من الملاحظ أن اهتمام الناس في الغرب بدراسة التاريخ، واجتهاد الكثيرين من العلماء في تحويل هذه الدراسة إلى علم مستقل مستكمل لأشراط العلوم، نبع - إلى حد ما - من قيام القويحات والدول الكبرى في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وواضح أن الأجيال التي قامت بإنشاء هذه الدول والإمبراطوريات شعرت بالحاجة إلى معرفة الماضي، ربما لتستنير به وتؤكد أيضا أن كتابة التاريخ إنما هو صورة من الحوار الذي لن يتوقف بين عصرنا والعصور التي سبقتة^(٩).

ويقرر الدكتور محمد مصطفى زيادة -رحمه الله-: أن المفتاح الكبير لمغاليق المشكلات في السياسة الدولية والقمية هو التاريخ... والتاريخ كذلك هو المدخل المأمون للقوانين التي تعين على حل تلك المشكلات.

إن الطب يخرج الأطباء، والهندسة تعد المهندسين، والكيمياء تمدنا بالكيميائيين، ولكنها وغيرها من العلوم المادية لا تشمل احتمال التاريخ على قيمة تثقيفية وتربوية، وكلاهما لازم

لتكميل المواطن المفيد، بغض النظر عما يقوم به المواطن من عمل مهني نافع لا مشاحة في منفعته^(١٠).

والتاريخ الإسلامي يتميز عن غيره من تواريخ العالم بقسمات وسمات أصيلة تهبه شخصية مستقلة، وهو يعبر عن حصيلة أعظم لقاء بين السماء والأرض، وعن طموح الإنسان المؤمن لإعادة سير التاريخ في مجراه الطبيعي، وانطلاقه نحو هدفه المرسوم في الكون.. التاريخ الذي يصور لنا الجهود العملاقة التي بذلها المسلمون لتشكيل مصير العالم وفق منهج متفرد يجمع في إطار واحد: الظاهر والباطن، والحضور والغياب، والطبيعة وما وراء الطبيعة، والمادة والروح.. ويفتح أمام الإنسان الطريق لتقديم أقصى ما عنده من طاقات في بناء حضارة غير متأججة ولا مهزوزة.. حضارة تتساح فاعلية صناعتها على كل المساحات وسائر القطاعات الأدب والفنون، والعلوم والفلسفة، والقانون والنفس والاجتماع... وتنبثق عن إيمان عميق بدور الإنسان في الكون، وهدفية فاعليته وتوازنها^(١١).

وفي الوقت ذاته نجد أن كثيرا من الثقافات المعاصرة تريد عولمة قضاياها وهيمنتها على الفكر الإنساني كله، وأن تعمل جاهدة على فرض مفاهيم أحادية للحدث التاريخي وتفسيره وفق معايير غربية صرفة، تنبع من فلسفة للتاريخ هي وليدة الفلسفة الغربية بكل ما تحمله من تصورات للإنسان والكون والحياة، وتحاول جاهدة أن تقضي على الشعور بالاستعلاء الحضاري، وإن كان هذا الاستعلاء ماضويا (مدنيا وثقافيا).

فالمسلمون اليوم أقدر أمم الأرض على إعادة النظر في التاريخ الإسلامي على اختلاف حقبه وأزماته، لأن المصادر العليا للمعرفة والتوجيه التي تلقاها الأولون هي نفسها بين يدي المسلمين اليوم.

لقد عثر التاريخ الأوربي على مؤرخين أعادوا إليه الحياة، وقدموه في إطار حي كصورة فنية رائعة بكل عناصرها: الخلفية والتكوين والأضواء والظلال، والألوان والمساحات، ومن زاوية عرقية إقليمية، أو مذهبية متعصبة، قدموا تاريخ العالم، ونحن نلمح في صورهم الشاملة هذه إغضالا متعمدا - أو غير متعمد - لمساحة من أهم مساحات التاريخ البشري. تلك التي يحتلها التاريخ الإسلامي الذي يتصف - أكثر من غيره - بأن بناء قلم على كل عناصر تقويم الإنسان والعالم، ومن ثم فإن عرضه وتفسيره لا يتم إلا وفق منهاج ^{بني شاميل} (١٢). وينبغي القول في هذا المجال أن عولمة ثقافة القوي ومن بينها فرض تفسيره لأحداث التاريخ وقراءتها.. سواء منها الأحداث الماضية أو التي نعيشها - وهي بدورها دخلت سجل التاريخ - هي في ذات الوقت اختزال لتاريخ المسلمين وضرب له في المقتل، وخنقه في مضائق تحدد مسالكها الثقافة السيدة^(١٣).

الاستشراق... والقابلية للعولمة

لما كان التاريخ الإسلامي هو أهم عوامل بناء الأمة المسلمة ووحدتها، ودراسته تعمق صلة الفرد المسلم بأمته، وتزوده بكثير من المثل العليا، وتبهبه إلى الأخطار التي تواجه الأمة في مسيرتها الطويلة، فقد عرف أعداء الإسلام أثر هذا العامل

في وحدة الأمة منذ وقت مبكر .. فعملوا جهدهم على إبعاده وتشويهه والدس فيه، عن طريق حركة ثقافية سميت بـ "حركة الاستشراق".

وقد بدأت هذه الحركة تبدو منظمة ومنسقة في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي، وبدأ جبرير أرايالك (Gerber de araliac)، وقسطنطين الإفريقي (Contontian African)، وأدلرد باغ (Adclardy bagh)، وروجر بيكن (Roger Bacan)، وجون الدمشقي، بدأوا حملاتهم المغرضة على التاريخ الإسلامي والسيرة النبوية.

وبعد قرون بدأ كل من فولتير (Voltaire)، وأليكسندر روس (Alexander Ross)، وهيلبرت (Hidebirt)، ودانتي (Dante)، وغوليوم بوستل (Bostel)، وجوزيف إسكاليه (Joseph Scaliger)، في طبع أبحاث معادية للإسلام وتاريخه.

ومنذ القرن السادس عشر الميلادي بدأت حركة الاستشراق عملها طبقاً لخطة عملية محكمة، وصلت إلى ذروتها في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، إذ قام المستشرقون المشهورون من أمثال ويليام بدويل (William Bedwell)، وب. قاتيه (P.Vattier)، بتشويه السيرة النبوية، وكانت دوافعهم دوافع دينية بحتة..

وخلال القرن التاسع عشر حتى الربع الأول من القرن العشرين وصلت حركة الاستشراق إلى قمته، وفي هذه الفترة قام عدد من المستشرقين بالبحث عن جوانب التاريخ الإسلامي والبحث في أزمته المختلفة، وألقوا

الضوء على نواياهم واتجاهاتهم من وراء أبحاثهم تلك، ومن بين هؤلاء جون جاك سيديلو، وديفرجييه (Desvergers)، وبيرون (Perron)، وجوزف وايت (Joseph White)، وي. ه. بالمر (E.H.Palmer)، ودي غوييه (De Goeje)، ووستنفلد (Wustenfe ld)، وبيريزين (Beresine)، وسخاو (Sochau)، وفان كريمير (Van Kremer)، ووليم ميور (William Muir)، وليبون (Lebon)، وجولد تزيهر (Goldziher)، وولهاوزن (Wellhausen)، وغيرهم.

وأيضاً قام مستشرقو العصر الحديث بالكتابة عن الإسلام والتاريخ الإسلامي من وجهة نظرهم الاستشراقية الخالصة. ونذكر من بينهم : مونته (Montent)، وج ديمومبيونه (G. Demombynes)، وت. أرنولد (T. Arnold)، واس لين بول (S. lan - Poole)، ونولدكه (Noldeke)، وهرجرنييه (Hergernje)، وجوزيف هوروتس (Joseph Herotitz)، وبروكلمان (Broekolman)، وبارتولد (Barthold)، وه. ج. ويلز (H.G.wells)، وه. جب (H. Gibb)، وسميث (W.C.Smith)، وجوزف شاخت (Joseph Schacht)، وبرنارد لويس (Leuis Bernard)، وتور أندريه (Tor Andre)، وفرانسييسكو جبرائيلي (Francisco Gebraeli)، ومونتجمري وات (Montgemry Watt).^(١٢)

وقد ظلت الحركة الاستشراقية من خلال طائفة من المستشرقين الذين أعمى التعصب أعينهم، وطمس الهوى بصائرهم يتشجون برداء الفكر العلمي، والموضوعية العلمية، والتحليل والنقد، والواقع أن دراساتهم ذبحت

كتابة التاريخ .. والمواجهة الواعية

تسعى الدراسات التاريخية الغربية إلى كتابة التاريخ الإسلامي من زاوية نظر إقليمية تجعل أوروبا مركزا للعالم تدور حول قطبه كل المساحات الأخرى في الأرض، وما عليها من شعوب ودول وحضارات. حيث تغدو في معظم الأحيان أشبه بالظلال الباهتة لهيكل التاريخ الأوربي الذي يشع نورا وبهاء!!، وهذه بدورها مرحلة متقدمة من مراحل العولمة.. أي عولمة التاريخ الغربي، وتفسير جميع أحداث تواريخ الأمم الأخرى بما يخدم تاريخ الغرب وحضارته. ويعلق ليوبولد فايس (محمد أسد) على هذا لرؤية القاصرة في كتابه 'الطريق إلى مكة' يقول: 'لقد مال المفكرون والمؤرخون الأوروبيون منذ عهد اليونان والرومان إلى أن يتصوروا بتاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوربي، والتجارب الثقافية الغربية وحدها، أما المدنات غير الغربية فلا يعرف لها إلا من حيث إن وجودها أو لحركات خاصة فيها تأثير مباشر في مصائر الإنسان الغربي. وهكذا فإن تاريخ العالم وثقافته العديدة لا يعدو أن يكون في أعين الغربيين تاريخا موسعا للغرب، وطبيعي أن النظر من هذه الزاوية الضيقة لا بد أن يوقع العين على مشهد مشوه غير سليم. إن الأوربي أو الأمريكي العادي. بما اعتاد أن يطالع من الكتب التي تعالج أو تبحث مسائل مدنيته الخاصة بتبسيط وتوسع يضيفان عليها ألوانا حيّة، دون أن تلقي على سائر أجزاء العالم سوى نظرات عابرة هنا وهناك، ليستسلم ويرضخ بسهولة ويسر إلى

على أعتابها كل معاني الموضوعية. والأمانة العلمية، والنقد البناء، وقد اتخذوا لذلك أساليب منها:

تأسيس الجمعيات، وإصدار المجلات. وفتح مراكز ثقافية خاصة بالدراسات الشرقية مثل جمعية نشر المخطوطات الشرقية في مكتبة باريس سنة ١٧٨٧م ثم الجمعية الآسيوية الفرنسية سنة ١٨٢٠م، التي أصدرت المجلة الآسيوية.

وتتابعت الجمعيات الآسيوية ومجلاتها، في أمريكا سنة ١٨٤٢م، وكذلك في ألمانيا والنمسا وإيطاليا وروسيا وبلجيكا والدانمارك.

كما اتجه الاستشراق بمعونة دوله إلى إقامة مراكز ثقافية ثابتة. لها نشاط متعدد الجوانب في بلاد الشرق، وشهدت القاهرة ودمشق قيام المعهد الفرنسي في كل منهما... واضطلعت الجامعة الأمريكية بنشاط تعليمي في القاهرة وببيروت..

فضلا عن معاهد أخرى: ألمانية وإيطالية وإسبانية.. كما عقدت مؤتمرات للمستشرقين على سنوات متتابعة وفي عواصم مختلفة من مؤتمر باريس سنة ١٨٧٣م إلى مؤتمر ١٩٢١م. وتتابع مؤتمرات من بعد.. ولا تزال تتوالى بأسماء متعددة حتى الآن^(١).

ولا يزال الاستشراق يعمل على الرغم من أن (جارك بارك) قد أدلى بتصريحات عام ١٩٧٥م أعلن فيها عما سماه: 'انتهى زمن الاستشراق، وتقرر أن يطلق على أي مؤتمر للاستشراق (مؤتمر العلوم الإنسانية)'^(٢).

الوهم الخادع الذي يصور أن الخبرات الثقافية الغربية ليست أسمى من سائر الخبرات الثقافية في العالم كله فحسب، بل لا تتناسب معها على الإطلاق، وبالتالي إن طريقة الحياة الغربية هي النموذج الصحيح الوحيد الذي يمكن أن يتخذ مقياسا للحكم على سائر طرائق الحياة، وإن كل مفهوم ثقافي أو مؤسسة اجتماعية أو تقييم أدبي يتعارض مع النموذج الغربي إنما ينتمي - حتما - إلى درجة من الوجود أدنى وأخط، ومن هنا نرى أن الغربي تمثلاً باليونان والرومان، يجب أن يعتقد أن جميع تلك المدينيات ليست أو لم تكن إلا تجارب متعثرة في طريق الرقي، هذا الطريق الذي تتبعه الغرب بكثير من السداد والعصمة من الخطأ، أو أنها في أفضل الأحوال - كما هي الحال في مسألة المدينيات السالفة التي سبقت مدينة الغرب الحديث مباشرة - ليست أكثر من فصول متتابعة في كتاب وحيد فريد آخر - غير شك - المدنية الغربية^(١١).

هذا هو المنهج الغربي في صياغة تواريخ الأمم والشعوب الأخرى، فإنه يسعى إلى فرض نموذج نمطي لكتابة التاريخ وتحقيبهِ. وسوف أعرض لمثال واحد لأحد مفكري الغرب ومؤرخيهم وهو المؤرخ الأمريكي (مارشال هودجسن) الذي يميز داخل التاريخ الإسلامي الفترات التالية :

١ - فترة أولى تمهيدية تمتد من سنة ٧٥٠ إلى سنة ١٠٠٠ م (١٣٤ إلى ٣٩٢هـ).

٢ - فترة ثانية كلاسيكية من ١٠٠٠ إلى ١٢٥٠ م (٣٩٢ إلى ٦٤٨هـ).

٣ - فترة ثالثة وسيطة من ١٢٥٠ إلى ١٥٠٠ م (٦٤٨ إلى ٩٠٦هـ).

٤ - فترة رابعة وهي عهد الإمبراطوريات الثلاث من ١٥٠٠ إلى ١٨٠٠ م (٩٠٦ إلى ١٢١٥م).

٥ - فترة خامسة حديثة من ١٨٠٠ إلى العصر الحاضر^(١٢).

وهدف هودجسن من هذا التقسيم هو إدخال تاريخ الإسلام في نطاق التاريخ العالمي، أو بعبارة أخرى عولمة التاريخ الغربي المرتبط بالتاريخ الميلادي فهو يسمي عهد الازدهار الحضاري في تاريخنا (من القرن الرابع إلى القرن السابع) عهدا كلاسيكيا، نظرا لما تمثله هذه الفترة من تفكك سياسي وانحطاط ثقافي وانكماش اقتصادي في تاريخ الغرب، كما يطلق على الخلافة الإسلامية، العثمانية وما عاصرها من الدول الفارسية والمغولية بالإمبراطوريات الثلاث.

لقد اعتبر التقدم الغربي تقدما للجنس البشري، وتم اختزال التجربة الإنسانية عبر التاريخ في تجربة الإنسان الأبيض فقط، وكأن تأكيد الفروقات والتميزات بين البشر هو مسوِّغ للسيطرة والهيمنة على مقدرات الشعوب الأخرى وثرواتها، إذ يبدو ضروريا خضوع الإنسان البدائي للإنسان الأبيض الذي يحتكر الحضارة ويلقي جانبا تاريخ الشعوب والأمم ويحمل لواء العولمة والكونية^(١٣).

وسأضرب لذلك مثالا حول وضع دول العالم الإسلامي في النظام الدولي بعد

في تاريخ الوضع الرسمي للعالم الإسلامي في النظام الدولي، فيتم التعامل معه كأحد الأحداث الثانوية في إطار التطرق لمشروع الشرق الأدنى وإفريقيا، حيث تأتي الإشارة إليه كأحد الأحداث المرتبطة بالتطورات في تركيا وتولي (كمال أتاتورك) الرئاسة التركية وإلغاء النظام الشرعي المستمد من القرآن والسنة، ليحل محله نظام يركز على المبادئ العلمانية المستمدة من المبادئ الأوروبية، أما التأثير في وضع الأقاليم العربية التي كانت خاضعة للدولة العثمانية فتأتي الإشارة إليها في إطار إبراز هذه الكتابات لدور عصبية الأمم في فترة ما بين الحربين^(١٨).

وبهذه التقسيمات تأثرت المناهج التربوية، وكتب التاريخ المدرسية والجامعية، إذ نلاحظ أن هناك اختلافا كثيرا في التقسيمات والتحقيقات المعتمدة، بل إنه لا يوجد أي توافق أو تجانس في تاريخ الدول الإسلامية العربية وغير العربية.

والواقع أن الأخذ بهذا التقسيم وتطبيق هذه المناهج في كتابة التاريخ الإسلامي أتى بثمار مَرَّة سواء على مستوى القراءة الرسمية (الجامعية) أو مستوى القراءة الهاوية لأحداث التاريخ، وستظل هذه الثمار المُرَّة تؤتي أكلها إلى أن يحدث المؤرخون وخاصة الجامعيون منهم انقلابا جذريا في المناهج وطرق صياغة التاريخ الإسلامي وتحليل أحداثه. ■

سقوط الخلافة العثمانية، فقد شهدت أدبيات العلاقات الدولية الغربية عددا كبيرا من الدراسات التي ركزت على تطور العلاقات الدولية منذ العشرينات من هذا القرن، وبالرغم من هذه التعددية إلا أن الغالبية العظمى من هذه الكتابات لم تجعل العالم الإسلامي وتفاعلاته محورا لتحليلاتها، فهي غالبا ما تعكس وجهة النظر الغربية، أو تركز بصفة أساسية على ظاهرة الصحوة الإسلامية، ومراجعة بسيطة للأدبيات التي تركز على تطور النظام الدولي ككل خلال فترة ما بين الحربين أو في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فهي تعتمد على المعيار الجغرافي في تقسيمها للعالم، وتجعل من الأحداث الأوروبية وتلك الخاصة بالقوتين العظميين نقاط التحول في متابعتها للنظام الدولي، كما وأنها تتناول تاريخ الدول غير الأوروبية بصفتها الفاعل لا المفعول به في التفاعلات الدولية.

فعلى سبيل المثال نجد (E.H.Carr) يركز في تحليله للنظام الدولي في فترة ما بين الحربين على موضوعات مثل التسوية الأوروبية، أمريكا والشرق الأقصى، وفرنسا والحلفاء، ألمانيا والهزيمة، الاتحاد السوفياتي والغزو الياباني لمنشوريا، كذلك فإن هذه الأدبيات تركز على الأحداث الأوروبية وتلك الخاصة بالقوتين العظميين (في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية) مثل الحرب الباردة..

أما سقوط الخلافة والتي تعتبر نقطة تحول

فصول في المنهج والتحليل ، ط ١ ، بيروت : المكتب الإسلامي ، ١٩٨١ ، ص ١٩٣ .

(١٢) عماد الدين خليل ، في التاريخ الإسلامي . مرجع سابق ، ص ٢٠٧ .

(١٣) محمد ياسين صد يقي ، الهجمات المفرضة على التاريخ الإسلامي

ترجمة سمير عبد الحميد إبراهيم ، ط ١ ، دار الصحة للنشر ، ١٩٨٨ ، ص ١٥ ، ١٦ .

(١٤) انظر : نجيب المقيي . المستشرقون . القاهرة : دار المعارف ، ١٩٤٧ م ، ص ٢٣ ، ٢٦ .

(١٥) شوقي أبو خليل ، الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين . ط ١ ، بيروت : دار الفكر المعاصر ، ١٩٩٨ م ، ص ٦٠ .

(١٦) ليوبولد فايس - محمد أسد - . الطريق إلى مكة . ترجمة عفيف بعلبكي ، ص ١٨١٧ .

(١٧) هودجسن الإسلام كمحايدة تاريخية . ج ٢ - جامعة شيكاغو - ١٩٧٤ م . نقلا عن عبد الله العروي . مفهوم التاريخ ، بيروت : المركز الثقافي العربي ، ١٩٩٧ م ، ج ٢ / ص ٢٧٩ .

(١٨) محمد محفوظ ، الحضور والمثاقفة . ص ١١٣ .

(١٩) نادية محمود مصطفى . وضع الدول الإسلامية . ص ٧-٨ .

(١) مجلة النور . العدد ١٥٢ ، جمادي الآخرة ١٤١٨ ، أكتوبر ١٩٩٧ م .

(٢) المستقبل العربي . العدد ٢٣٤ ، السنة ٢١ ، أغسطس ١٩٩٨ م ، ص ٦٠ .

(٣) مجلة الفيصل . العدد ٢٦٠ ، جوان ١٩٩٨ م ، ص ٦٠ .

(٤) المستقبل العربي . العدد ٢٢٨ ، السنة العشرون ، شباط / فبراير ١٩٩٨ م ، ص ٩٠ .

(٥) The Imperative Of American Leadership . Achallange To Neo-Isolationism:Gohua Muravchil . نقلا عن المستقبل العربي . العدد ٢٣٥ ، السنة ٢١ ، أيلول / سبتمبر ١٩٩٨ م ، ص ٦٧ .

(٦) المستقبل العربي . العدد ٢٢٢ ، السنة العشرون . أغسطس ١٩٩٧ م ، ص ٢٦ .

(٧) محمد محفوظ . الحضور والمثاقفة . المتحف العربي و تحديات العولمة .

ط ١ ، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ٢٠٠٠ م ، ص ١١٢ .

(٨) انظر : إبراهيم القادري بوتشيش . مستقبل كتابة التاريخ العربي في ظل العولمة الثقافية .
www.fikrwanakd.aljabriabed.com/n34_06buychich.htm

(٩) حسن مؤنس ، التاريخ والمؤرخون : القاهرة : دار الفكر ، ١٩٨٤ ، ص ٤٤ .

(١٠) محمد فتحي عثمان . المدخل إلى التاريخ الإسلامي . ص ٤٨ .

(١١) انظر : عماد الدين خليل . في التاريخ الإسلامي .

تداخل المديح والتوشيح عند الشيخ

محمد اليدالي

(قراءة في «صلاة ربي»:

ملاحظات في البنية والمحتوى)

د. محمد بن أحمد بن المحبوبي
ابواكشوط - موريتانيا

ARCHIVE

إن الموضوع الذي نود أن نوصل للناس بشأنه القول عبر هذه السطور موضوع لا يخلو من طرافة إذ يمثل نوعاً من التقاطع والتلاقي بين الثقافة الموريتانية، وبين الثقافة ثقافة الغرب الإسلامي باعتبارهما صنوين يمتحان من معين مشترك، ويسقيان بماء واحد هو التراث العربي الإسلامي بمختلف مكوناته.

ذلك أنه نكب صراط البحور الخيلية المتداولة إلى أنماط من النغم الشعري جديدة وألحان من العروض عذبة مستحدثة، لم تدنسها يد التناول والتداول، ولعل ذلك ما جعل هذا النص أنشودة تلهج بها الألسنة وتتردد على شفاء الرضع والمراضع، فما دلالة العنوان المتقدم إذن؟ وما المضامين الأساسية لهذا النص؟ وهل اكتفى صاحبه بالتجديد في الوزن والبناء العروضي فقط أم أنه حاول التجديد على مستوى الأسلوب

وسنركز في هذا السياق على موضوع يقع في مفترق الطريق بين حقل النبويات، وفن التوشيح، إذ يروم محاوره نص يجمع بين الاثنين في نسيج متصل، وبناء محكم، وهذا النص من إبداع أحد أبرز فقهاء الشناقطة وأرفعهم ذكراً نعني الشيخ محمد اليدالي^(١).

وتكمن طرافة هذا النص في أنه سعى إلى أن ينقل فن التوشيح الأندلسي من حرم العامة والمجون إلى أجواء القداسة والمديح، والأطراف من

والمحتوى؟ وأخيراً كيف استطاع هذا الشاعر أن يرتفع بالموشح من المستوى الدارج إلى المستوى العالم؟

ذلك ما نود الإجابة عنه خلال هذه الورقات مقسمين الموضوع إلى ثلاثة محاور أساسية: أولها نصلح على تسمية بالمحددات الأولية، وثانيها نتعرض فيه لاستنطاق النص وإبراز دلالاته ومعانيه. وثالثها نكرسه للحديث عن تشكيلة النص العروضية وبنائه الموسيقي وسنتوج ذلك كله بخاتمة.

أولاً- المحددات الأولية:

وخلال هذه المحددات سنعرض لنقطتين أساسيتين أولاهما تعتمد استنطاق العنوان مفرقة بين مصطلحي المدح والمديح، وثانيهما نعرف خلالها بقصيدة 'صلاة ربي' التي هي لب الموضوع وبيت القصيد هنا.

١- استنطاق العنوان:

إن عنوان هذا الموضوع تداخل المديح والتوشيح عند الشيخ محمد اليدالي يتألف من تركيبين إضافيين أولهما 'تداخل المديح والتوشيح'، وثانيهما 'عند الشيخ محمد اليدالي'، أما التداخل فإننا نقصد به التواشج والتمازج الذي تم خلال هذا النص حيث كاد المديح أن يتقلب توشيحاً فأصبحت 'صلاة ربي' سبكة شعرية تبرز خلالها النبويات بالموشحات لشدة التشابه بين النموذجين في هذا البناء اللغوي والنسيج الأسلوبى.

أما المديح فهو اسم يطلق على الخطاب الذي يقع فيه التنويه ويكتمل الثناء وقد ورد القاموس المحيط ((مدحه كمنعه مدحاً ومدحة أحسن الثناء عليه (...)). والمديح والمدحة والأمدوحة ما يمدح به))^(١)، وفي المعجم الوسيط ((مدحه أي أثني

عليه بما له من الصفات (...)) والأمدوحة ما مدح به جمعه أماديح، والمديح: الأمدوحة جمعه مدائح))^(٢).

أما في الاصطلاح فيلزم التفريق بين المدح والمديح: فالأولى ثلاثية والثانية رباعية، ولو عدنا إلى كتب اللغة لوجدنا أن الزيادة في عدد الوحدات المعجمية تعني زيادة في الدلالة والمعنى، ومن هنا تنبه إلى أن المدح يمكن أن يقصر على التنويه بمآثر فضلاء البشر من العلماء والأولياء والصالحين والملوك ممن هم دون رتبة النبوة والرسالة.

أما 'المديح' فيبدو أنه انتقل من العام إلى الخاص من الدلالة على التمجيد عموماً ليصبح مختصاً بالنموذج الإبداعي الذي يتخذ التنويه بالرسول ﷺ جعل هذا الغرض يتميز تميزاً خاصاً وينتهج منهاجاً معيناً ويطرق مواضيع ذات صلة بالرسول ﷺ متناولاً خصاله المحمودة مستعرضاً سيرته العظيمة وشماله الكريمة، معددا غزواته ومعجزاته، متنوهاً بصحابته مستطرداً إلى إرهاصات المولد وآيات الرضاع والقطام وأمارات النبوة وبشائر الدعوة، وهذا ما أكده أحد الدارسين مشيراً إلى أن 'مديح سيد المرسلين فن استحدثه المصريون في القرن السابع الهجري فأصبح غرضاً قائماً بذاته لا يشاركه في القصيدة سواه'^(٣).

فقد خصصنا مصطلح 'المديح' دون 'المدح' للثناء على الرسول ﷺ وذلك حرصاً على تبيان فضله، وإبراز عظيم شأنه موظفين في سبيل ذلك بنيات اللغة ووحدات الأصوات فجاء حرف الزيادة 'ياء' لذلك مطية وعليه دليلاً، فالعرب إذا زادت مبني زادت معنى. وإذا أضافت حرفاً أضافت مزية وفضلاً^(٤).

أما التوشيح لغة فهو مصدر 'وشح المرأة توشيحاً: ألبسها الوشاح وهو خيطان من لؤلؤ

وجوهر منظومان يخالف بينهما معطوف أحدهما على الآخر^(١٦)، وفي الاصطلاح يطلق التوشيح على تنوع من الشعر استحدثه الأندلسيون، له أسماط وأغصان وأعاريضه مختلفة وأكثر ما ينتهي عندهم إلى سبعة أبيات^(١٧)، وربما أطلقوا عليه الموشح، وقد عرفه ابن سينا الملك بأنه "كلام منظوم على وزن مخصوص بقواف مختلفة وهو يتألف في الأكثر من سبعة أفعال وخمسة أبيات^(١٨)، وكلمة "عند" مثلثة الأول وهي ظرف مكان للشئ الحاضر والقريب والغائب وتكون ظرف زمان إذا أضيفت إلى الزمان نحو نهضت عند الفجر، وهو معرب منصوب على الظرفية وقد يجز بمن وحدها ولا يقال ذهب عنده أو لعنده^(١٩).

ومقصودنا من العنوان جملة هو التنبيه إلى إمكان تعايش المديح والتوشيح على أديم خطاب شعري واحد حيث برزا بشكل واضح في بنية هذا النص النبوي.

٢. التعريف بـ "صلاة ربي"

إن "صلاة ربي" نبوية اشتهرت بين الناس بهذا التركيب الإضافي الذي هو فاتحتها ومستهل كلماتها، وقد عرفها أحد العلماء الموريتانيين بقوله هي: قصيدة ميمية عجيبة من أحسن القصائد في مدح النبي ﷺ (...) تلقاها الناس بالقبول وشرحها صاحبها شرحاً عجباً مفيداً ولها بركة عظيمة وفضائل. ومن أراد فضلها فلينظر في شرحها^(٢٠)، فهي إذن موشحة أو شبه موشحة مديحية نظمت محاكاة لقصيدة من الشعر الحساني^(٢١)، الذي يرى بعض الدارسين أنه ربما يكون امتداداً لفن التوشيح الأندلسي أو تطويراً له، ((ف"الطلعة" تشبه إلى حد كبير شكل الموشح المعروف، والبحر في اصطلاح الشعر الحساني يعرف بـ "البت"، وهو تحريف لكلمة البيت))^(٢٢).

وقد أنتهى بعض علماء الشناقطة إلى تسمية الشعر الحساني بالموشح، كما في منظومة الشيباني بن محمد بن أحمد، التي تعرض ضمنها لتاريخ الأدب العربي، متناولاً التاريخ للأدب الموريتاني، يقول^(٢٣):

إن كان قد نما القريض الأفضح

بـ كثرة فقهه نما الموشح

وهو شعر جيد موزون

مقنن لكنه مالحون

ميزة هذا الشعر لا تختلف

عن ذلك الفصيح في ما عرفوا

لكن ذا نطاقه قد اتسع

لدى جميع طبقات المجتمع

ولعلّ جمع هذه النبوية بين الفصاحة والتوشيح هياً لها الشبوع والتداول بكثرة بين صفوف القوم، فكادت أن تصبح جزءاً من الذاكرة المعرفية لدى بعضهم، فهي تحفظ لترتل في ساعات الخوف ولحظات التأزم تبركاً بها وبصاحبها كما هو الشأن بالنسبة للبردة أو البراة ميمية البصيري المعروفة.

وهي إلى جانب ذلك كثيراً ما تنشد وتلحن لتناغم أبياتها وقصر فقراتها فهي ذات حضور مكثف في وعي القوم، وقد نظمها اليدالي إثر طرب إيماني أضافه فدفعه إلى أن يحتذي بهذا النص نموذج طلعة^(٢٤) حسانية في التنويه بأمجاد أحد الأمراء، فتذكر الروايات أنه كان مرة في أرض الأمير أحمدو بن هيبة البركني^(٢٥) فسمع شعراً شعبياً في تمجيد الأمير فأخذته غيرة إلهية فطفق ينظم على منوال تلك النغمات الحسانية شعراً فصيحاً في مدح النبي ﷺ فتفجرت على لسانه رائعة المطربة "صلاة ربي" التي يقول في مطلعها^(٢٦):

صلاة ربي	مع السلام	على حبيبي	خير الأنعام
بادي الشفوف	داني القطوف	برع طوف	ليث همام
ذاك النبي	الهاشمي	ذاك العلي	الهادي التهامي
ذاك الرفيع	الغوث المنيع	ذاك الشفيع	يوم القيام
عين الكمال	عين الجمال	قطب الجلال	قطب الكرام

ولما بلغ الأمير خبر إنشاء هذه النبوة استدعى الشيخ مغضباً، وسأله: لماذا انتزع منه أمداحه وثناء الآخرين عليه ليحولهما إلى غيره؟ فأجابه بكل ثقة وثبات أنه صرف ذلك فيمن يستحقه فانصاع الأمير لهذا الجواب وأذن للشيخ وأهدى له، وتوطدت العلاقات لتصبح تلك الهدية تقليداً ثابتاً وعرفاً متبعاً عند الأمير وأولاده، يقول محمد اليدالي واصفاً لخطاب إبداع نصه: "واني لما أنشدت هذه القصيدة على محاكاة الشعر الحساني وجد عليّ بعض أعيان المتفجرة (١٧) فقال: لم نزعك كرزتي؟ يعني قصيدته التي يمدح بها، فقلت له: نعم نزعناها وجعلناها على أفضل مني ومنك فلم يزد عليّ أن أطرق ساعة، فقال: صدقت وأعطاني حينئذ عدداً من اللباس ثم جعل ذلك العطاء وظيفة عليه قم توارثت ذلك بعده أهله إلى الآن والحمد لله، وما ذلك إلا ببركة ممدوح القصيدة (١٧)".

٣- ظروف إنشاء القصيدة:

لقد أشار محمد اليدالي في كتابه "المربي" الذي شرح به هذه القصيدة إلى أهمية المديح النبوي مؤكداً أنه من أفضل الأعمال وأعظم القربات إلى الله مستشهداً لرأيه بحديث لم نقف عليه في كتب السنن ولا في الصحاح، مصرحاً أنه نظم قصيدته تيامناً بحرف الميم من اسمه ﷺ وخدمه لجنابه الكريم، يقول: ((إن مدحه ﷺ من

أفضل الأعمال وأجل ما يتوصل به لنيل الآمال لحديث " من مدحني ولو ببيت واحد كنت له شفيعاً يوم القيامة" (١٨)، فمدحته ﷺ بقصيدتين ميميتين - هذه إحداهما - تبركا بحرفين من اسمه ﷺ ورجاء أن أدرج في سلك خدمة جنابه العلي وأنخرط في عقد مدحة كماله الجلي)) (١٩)، وإثر ذلك أوضح الدوافع التي دعت به إلى إنشاء هذه القصيدة منتهياً إلى أنها دوافع موسيقية عروضية تقوم على استحسان نغمات الشعر الحساني الذي أطرب الشيخ وزاد من وجدده الصوفي ومحيطه للنبي ﷺ، فأخذته عندئذ غير إلهية شديدة خشية أن يصرف مثل هذا الثناء الحسن إلى غير النبي ﷺ، فطفق يبيع على غراره قصيدة فصيحة في امتداحه ﷺ، يقول: ((وسبب إنشاء هذه القصيدة أنني مررت يوماً وأنا على جناح بعض الأسفار ببعض أرباب الملاهي والأوتار يردد نغمات من الألحان المطربة الملحونة وفناً من الأغاني الحسنة الموزونة، فشغفت بذلك الفن وطن على أذني ما طن واستحسن أن أمدحه ﷺ بقصيدة على أسلوب تلك الأنغام، فتسجت على منوالها وحذوت على مثالها فأتيت على ذلك الأسلوب بقصيدة عربية أعجوب)) (٢٠).

ثانياً- المضامين الدلالية:

قبل البدء في ذكر المضامين الأساسية للنص

نذكر بأن "صلاة ربي" قصيدة متوسطة الطول تقع في سبعة وأربعين بيتاً تتوزع دلاليّاً إلى ثلاثة محاور يمكن أن نبرزها فيما يلي:

(١) محور الأسوة والاقتداء (من البيت ١ إلى ٢٣).

(٢) محور الإفحام والتحدي (من البيت ٢٤ إلى ٣٩).

(٣) محور التوسل والابتهال (من البيت ٤٠ إلى ٤٧).

وسنعمل على قراءة هذه المحاور قراءة بنيوية تروم إبراز دلالة المحتوى واستكناه الأعماق:

١. محور الأسوة والاقتداء:

وقبل البدء في هذا المحور نود أن نلفت الانتباه إلى فاتحة النص المصرة القائمة على تكرار بعض الحروف الشفوية بعدد متساو، حيث وردت الباء ثلاثاً "ربي، حبيبي" والميم ثلاثاً كذلك "مع السلام، خير الأنام" مما ضمن للبيت مزيداً من التناغم الموسيقي والتعادل الصوتي إزدان بتواتر حركة الكسر ست مرات، وهو تواتر قد يفصح في هذا السياق "التمجيدي" عن انكسار خاطر الشاعر ورقة قلبه وشدة تعلقه بموضوع الخطاب، فالدراسات النفسانية اللغوية تشير إلى أن الكسرة تدل على اللطف والصغر^(٣١)، ثم إن ظاهرة التصريع التنظيمية هي الأخرى عملت على ربط الشطرين وشدّت العجز إلى الصدر وضمنت للبيت تناسقاً وانسجاماً، حيث تجلّت على أديمه بصورة مضاعفة.

وهذه سمة في الشعر العربي نادرة ولعلّها في هذه النبوية راجعة إلى التأثير بالشعر الحساني، فكان المطلع ذو التصريع المضاعف بمثابة الكاف^(٣٢)، وكان بقية الأبيات ذات المقاطع الأربعة بمنزلة الطلعة، والجدير بالتسطير أن الأشرطة

الثلاثة الأول من البيت تتفق في الوزن والروي أما شطره الرابع والأخير فإنه يقوم على ترديد روي الميم الثابت في عموم القصيدة.

وإذا ما تجاوزنا الصوت إلى المعجم وجدنا الرجل استقى مدونته من الغرض المطروق في شكل تداعيات فلفظ "صلاة" استدعى "ربي" واستلزم "السلام" ثم إن كلمة "حبيبي" استدعت التركيب الإضافي "خير الأنام" بل أعلنت انطلاق جملة من النوعات اللاحقة لذلك يمكن القول: إنها كلمة الأساس والمنطق فما قبلها توطئة وتمهيد وما بعدها شرح وتفصيل، فالبيت معجماً يدور على لفظين اثنين "صلاة" و"حبيبي"، والثانية أكثر محورية من الأولى لذلك فإن بقية النص مجرد تعريف بهذا الحبيب وتبيان لصفاته ورصد لموافقة وترسيخ لسيرته في الذاكرة، فقد قامت هذه الكلمات المفاتيح إذن بدور أساسي في الربط بين التثانيات التي تحكم نسيج المعرفة لدى المتلقي، كما ساعدت الشاعر في انتقاء مصفوفة معجمية عول عليها كثيراً في صياغة نصه غير أن إضافة الصلاة المشفوعة بالسلام إلى الرب في فاتحة النص وإضفاء ذلك على الممدوح أكسب النص صبغة تأليفية كادت تخرجه من طور "الشعرية" لتوجهه وجهة تعليمية، إلا أن هذا الصنيع في نظرنا لا يعدو أن يكون تجسيداً لتقليد شعري شائع في النبويات التي تنكبت صراط الغزل والطلل لتستبدله بمباشرة الموضوع من غير تمهيد، محطمة القيود مجيبة داعي الله الذي أمر بالصلاة والسلام على النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» الأحزاب/٥٦.

ففاتحة الرجل الصلاتية - في هذا النص الشعري - مستساغة مشروعة إذا علمت أنه

النص وهي: "الخبر/الإنشاء' المادح/الممدوح
"الحبيب/ الأنام"^(٣٣).

وبعد هذه الفاتحة المصرة يتنامى النص مع
البيت الثاني عبر جملة من الواصفات التي فصلت
المجمل وشرحت الغامض مرتكزة على محاور
أربعة، أولها: يتعلق بنبل الممدوح وفضله "باد
الشفوف"، وثانيها: يعرض لكريم خلاله وعظيم
خصاله المستمدة من نبع القرآن "داني القطوف"
المقتبسة من الآية الكريمة: ﴿قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ﴾
الحاقة/٢٢، مما يكشف عن ثقافة الرجل
القرآنية. والتعبير في النص كناية عن لين الجانب
وحسن المعاشرة والمعاملة، وثالث المحاور ينصب
على الرأفة والرحمة رفقا بالآخرين وعطفاً عليهم
'بر عطوف' وانفلق البيت على صفة الشجاعة التي
جسدها التشبيه البليغ "ليث همام والانسجام الذي
ألحنا إليه سلفاً تعاضم في هذا البيت فأغلب
الوحدات الصوتية المكونة لنسيجه شفوية (الفاء
أربع مرات، الباء، مرتان، الميم مرتان)، فالرجل
ما يزال حريصاً على مواصلة التعادل بين الميم
والباء على أن التعادل تعضد بتكرار الفاء الذي
أعطى البيت بُعداً موسيقياً متناغماً، وتبعاً لذلك
تشكل التركيب النحوي فالشطران الأولان يعتمدان
بنية واحدة والآخران يعتمدان بنية أخرى.

ولعل ذلك حرصاً على التعبير عن روعة الممدوح
وتميزه واعتدال مواقفه حتى انسحب ذلك على
الوحدات المعجمية التي نمت نمواً لطيفاً، ف
"الشفوف" الذي هو الفضل يقتضي لين الجانب
"داني القطوف" يستدعي كذلك "العطف والبر"،
ويستلزم أيضاً الشجاعة والملم "ليث همام"، ويبدو
التعادل الصوتي مسيطراً على الأشطار الأولى،
وهو أمر نبهنا من قبل إلى انسحابه على القصيدة
كلها وقد يكشف في هذا البيت عن شيء من

شاذلي صوفي أضرم حب المصطفى بأضله نار
الغرام فخيمت محبته في شعاب فؤاده، والصلاة
التي تحدثنا عنها مقرونة بالسلام عبر الظرف
وأداة الربط مع الدالة على المعية والمصاحبة مما
يكشف عن تلازم الاثنين وترابطهما حتى أنهما
لينقلبان إلى لفظ واحد في الاستعمالات التي تعتمد
التغليب، فيقال: "السلامان" أي الصلاة والسلام.

وهذان السلامان موجهان إلى ممدوح محبوب
ف"حبيب" في البيت فويل بمعنى مفعول، وقد تجلت
العلاقة ما بين المخاطب الشاعر والمخاطب
"الممدوح" عبر الإضافة والكتابة "حبيبي" فهذا
الرباط الإضافي يعكس تلاحماً دلاليّاً وتعلقاً
بالممدوح غير قليل كرسه اسم التفضيل الذي أعلن
علاقة جديدة تبرز التفاوت ما بين المفضل
"الحبيب" والمفضل عليه "الأنام" وتبرز ذلك في
الشكل الآتي:

المفضل... أداة التفضيل... المفضل عليه

"حبيبي" خير "الأنام"

مفرد خير جمع

وهذا التفضيل يبين تفوق الحبيب ودونية
"الأنام". ورغم ورود الحبيب مفرداً فإنه بصيغة
الجمع، لذلك تمكن من مواجهة الأنام وتجاوزهم.

ولا ننسى أن نشير هنا إلى ظاهرة الجر بنوعيه
الإضافي: "والحريف" قد طغت على هذا البيت
مما يجعلنا نذهب إلى الشاعر ربما يستدرج بهذا
الصنيع القارئ بلطف ويجره عبر أدوات اللغة
ووسائلها التعبيرية إلى موضوعه مستخدماً أسلوباً
يبدو في الظاهر خبيراً لكنه في حقيقة الأمر دعائي
إنشائي، لذلك فإن البيت أمر بالصلاة والسلام
على النبي ﷺ وليس إعلاماً وأخباراً وقد حكّمته
جملة من الثنائيات التي ستنمو أكثر على أديم

الحماس والاندفاع في القول، فالكلمات على لسان الشاعر تتدفق تدفقاً يبين عمق الرابطة بالموضوع، وننتقل من التراكيب الإضافية إلى إشارة البعد "ذلك" التي تبدو بمثابة توضيح لـ "الحبيب" في البيت الأول وقد اختار إشارة البعد تعظيماً للمدوح وتفخيماً له، وتعبيراً كذلك عن البعدين الزماني والمكاني حيث تفصل بين المادح والمدوح قرون زمان ومسافات مكان، ومن الطريف أن اسم الإشارة شغل وظيفة الابتداء المزدوجة، فالنبي مبتدأ على مستوى النحو، وهو كذلك مبتدأ على مستوى الخير والفضل^(٢١).

ومن ثم تتوالى النعوت المخصصة عارضة نسبة الرفيع وبيته الكريم فهو 'هاشمي' وهذه النسبة تحمل بعداً فخرياً وتعطي المدوح منزلة خاصة، فبنو هاشم ذؤابة العرب وصدر القبائل لذلك أكثر شعراء النبويات من هذه النسبة دون غيرها. ويتكرر اسم الإشارة "ذلك" تبياناً للمشرف وإبراز للرفعة "ذاك العلي" وينتهي البيت بتوضيح الغاية من الرسالة والنبوة، وهي الأساس الهداية "الهادي"، ليتوج ذلك بالإطار المكاني الواسع الذي تمت فيه الدعوة الإسلامية وتحرك الرسول ﷺ ضمنه "تهامة"، وقد اعتمد البيت في بنائه النحوي تركيباً ثابتاً ضمن جانباً من التعادل بين الأشرطة.

ولو عدنا إلى الوجهة المعجمية لتبدى لنا الانسجام واضحاً؛ إذ النبي ﷺ صفوة بني هاشم فامتداحه يحتم التعرض لهذا البيت الكريم ويستوجب تبيان علو قدره "ذاك العلي" والغاية من رسالته وموطن رضاعه ومرايع طفولته "الهادي" التهامي، ويمتد النص عبر الجملة الاسمية المبينة عند بعض خصائص النبوة كـ "الرفعة" و"المنعة" و"الشفاعة"، وقد صيغت هذه الخصائص في عدد

من الصفات المشبهة باسم الفاعل ضمنمت لها التعادل والانسجام، فتكررت صيغة فاعل في البيت ثلاث مرات (رفيع - متيع - شفيع) مما جسد ترسيخ الصفة في الموصوف، وكسب التصديق المدح بالمدوح، وختم البيت بطرف زمني مضاف إلى القيام "يوم القيام" وهو يوم التغابن والنشور والشفاعة العظمى، لذلك اقترن بها في هذا السياق، ولعل في استحضاره جانباً عظيماً أضفى على المدوح آية نبوة وهالة قدسية^(٢٢).

أما صياغة البيت نحوياً متلقي مع سابقاتها مما يجعل هذا البيت توضيحاً لذلك وبرهنة عليه، ولعل المعجم هو الآخر لا يبعد كثيراً عن سابقه، فالنبوة تتضمن هذه الخصائص الواردة هنا من شفاعة ومنعة ورفعة، وينطلق الأسلوب في تدفق عاطفي يبرز كمال المدوح وجماله، بل إنه يتجاوز ذلك إلى اعتباره "عين الكمال" و"قطب الجلال"، ويتم ذلك عبر تركيبات إضافية وتشبيهات بليغة قصرت هذه الصفات على المدوح وجعلته مركز الفضل ومحور الكمال وقطب دائرة الخلال الحميدة، وفي هذا امتداد لثنائية (الحبيب/ الأنام)، والبيت نحوياً قائم على تركيبات متعادلة أبانت عن اعتدال مواقف المدوح وانسجامها مع الحياة، وتتواصل الصفات الخلقية معلنة دور المدوح في مجاهدة الكفار والغلبة عليهم حتى استأصلهم ونفاهم من الأرض فهو "ناي الضلال"، وتعزز هذا النقي باستعارة مكنية شخّصت المجرد وقربت الصورة إلى الذهن وعملت كسابقاتها على تنويع المدوح بتاج الفضل والكرم فهو "صاي الضلال" طيب المعاملة موطأ الأكناف "صاي الزلال" بالمؤمنين رحيم بل إنه رحمة للعالمين، وذلك ما أوضحته لفظة "كل" على عالمية الرسالة وشموليتها، والتي ازدادت وضوحاً بتكرير لفظ "ظام" ليشمل جميع من تشرّب

أعناقهم إلى معين الهداية وعذب الرشد والتوفيق^(٢١).

ولا يفوتنا التنبيه إلى توظيف أسماء الفاعلين المتكررة ثلاث مرات، حيث أوضحت فاعلية الممدوح وقدرته على التعبير والتأثير، وازدان ذلك بالجناس الناقص بين "الضلال" و"صاي/ ضاي". أما البناء النحوي فيبقى ثابتاً ترسيخاً لما سبق في الذاكرة حتى يقتنع القارئ بالأطروحة المراهن عليها، وهي فضل الممدوح ﷺ.

ويزداد هذا السعي التمجيدي مع البيت بتكرار الصفة المشبهة "جم" ثلاث مرات في صدر كل شطر. مما يجعلها نواة البيت خاصة أنها مضافة إلى عدة دلالات فخرية تدفع بالممدوح شأواً بعيداً. فكان في إعادتها ضرباً من التلذذ بسماعها، وإرغامها للمنكر على الإيمان بفضل الرسول ﷺ وكرامته، وتعزز ذلك بالاستعارة المكنية تداة هام. إذ أخرجت الندى من المجرد إلى المحسوس ونقلته من الجمود إلى السيلان، ويستعذب الرجل لفظة "زين" فيستفتح بها أشطار البيت الثامن على غرار ما فعل في سابقه محلياً ممدوحة بهذه الصفة المنسحبة على كل ما اتصل به من "الأفعال" و"الأسماء"... فالصفة "زين" استقطبت البيت وزينت أسلوبه بهذا النغم المرجع^(٢٢).

ويمتد النغم السابق معتمداً ترديد اسم الفاعل "عالي" الذي مثل بؤرة التوتر في البيت التاسع بإعلائه الممدوح منار الفخار فبادر إلى تشبيهه ببدر التمام رفعة مشيراً إلى وفائه بعهوده ووعوده، وبذا يتدفق النص مبرزاً فاعلية الرسول ﷺ ودوره في تحويل مجريات الأمور، وقد انجلى ذلك عبر اسم الفاعل من الرباعي "مغني" و"مدني" غير أن هذا الأخير ساهم إلى جانب قيمته الصرفية في

توشيح البيت باستعارة مكنية رائعة جعلت الأبطال يساقون إلى الموت وهم ينظرون وينطلق النهج المديحي مركزاً على "الهداية" و"الإجلاء"، فالرسول ﷺ يهدي إلى الحق، ويجلي الأعداء، ويجزل العطاء، ويتواصل هذا النغم مردداً الصيغة الصرفية السابقة نفسها إلا أنه في هذه المرة يركز على صيانة النفس وحماية الحريم ومجابهة الخطر ومواجهة ليتطرق من بعد إلى خاصية نبوية تجعل الرسول ﷺ شافعاً إلى الله، وختم هذا المحور بما استهل به من حسن أخلاق النبي ولطف معاملته، فهو عذب الخلال "سهل السجايا"^(٢٣).

وهذه اللحظة من القصيدة يمكن اعتبارها جملة واحدة وسعت وأعيد بناؤها بصياغات مختلفة، فهي ضرب من الشرح والتوضيح، لذلك اعتمدت مصفوفة من المضافات النحوية، ومع ذلك نمت الموقف، حيث انسجم الخطاب والتأم عبر التعدادات النحوية والجناسات البلاغية، ومن خلال الصيغ الصرفية، فعبرت بذلك كله عن تميز الممدوح وقصور منافسه دوماً، فهو إما اسم فاعل أو "مبتدأ" فارتفع على أديم النص بهذه المرفوعات، وبهذا نودع الصفات الخلقية لنصافح الصفات الخلقية^(٢٤).

وننبه هنا إلى أن أهل التاريخ ومؤلفي السير عملوا على تدوين صفاته ﷺ ورصدوها بدقة لتتبع وتقتدى، فهو ﷺ قدوة حسنة ومثل أعلى، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ الأحزاب ٢١.

وما حرص الرجل على تعداد هذه الصفات في نص شعري ميسر للحفظ إلا لما يلمح في مجتمعه من حاجة إلى الأخذ بها والاعتماد عليها، فالشعر

كثيراً ما يعبر عن قيم مفقودة، فكان الشاعر في هذا السعي يروم انتشال أمته من وهدة السقوط ليرتفع بها إلى أخلاق النبوة وسلوك الصحابة والتابعين، لذلك تراه يقوم برحلة في الذاكرة فيعود بالله من الحاضر ويلوذ بالغابر، فامتدح الرسول ﷺ يعني ضمناً الإعراض عن مدح معاصريه الذين صدّ عن سبيلهم مشتاقاً إلى وجه الرسول ﷺ الذي صدر به البيت الخامس عشر وأعلن به بداية محور الصفات الخلقية لما يحمل من دلالات ويكشف من حقائق، فالوجه هو الواجهة التي ترسم عليها الوقائع وتنطبع على سطحها المكارم والأخلاق، فتنجلي الملامح والقسمات، بل ربما السلوكيات والمواقف والمعارف. ومما زاد الوجه نضرة وبهاء وصفة بالجمال وربطه بـ "الطرف الكحيل" الذي هو جزء من هذا "الظل الظليل" الذي يعم الناس بالعطف ويشملهم بالرحمة، وبذلك نصافح من جديد جملة من الصفات المشبهات (جميل - كحيل ظليل) التي بينا من قبل أنها تؤصل الصفة في الموصوف إذ هي في الغالب مشتقة من أفعال السجاياء والجلية الملازمة للإنسان دوماً، ويتتابع النغم التكريمي في البيت الموالي فتتكرر الصفات تكراراً ثلاثياً يعتمد التفسير السابق نفسه^(٣٠).

ومع البيت الثالث والعشرين يحضر لفظ الخلق بالسكون والتحريك منعوتاً بالملاحة والصباحة، مشفوعاً بالفصاحة في النطق، فكأنني بالشاعر يغري القارئ بالاستفادة من هذه الخلال الكريمة والأخذ بها والاعتماد عليها ومما يسترعي الانتباه في هذا الصدد تعدد صيغة "فعل" إذ حضرت خمس عشرة مرة في خمسة أبيات بمعدل ثلاث صيغ في كل بيت، مما أكسب الأبيات تناغماً صوتياً

وانسجاماً صرفياً وتعادلاً نحوياً، وقد ارتكز الخطاب على الوجه ومشتقاته الخد، العين اللسان، النطق، أما جانب الخلق فإننا نلاحظ فيه تمويلاً على "المجد" و"رفعة الأصل" و"كرم المحتد"، وذلك ما أعطانا صورة متكاملة عن الممدوح وقسمات وجه ومآثره ومحامده، وتتواصل النغمة الفخرية عبر تشبيهين بليغين كشف أولهما عن الجرأة والإقدام "ليث جريء" وأوضح ثانيهما كرم الممدوح ﷺ، وكثرة عطائه إذ هو "غيث مريء" ليدفع الأمطار المدمرة ويبقى الغيث المنبتة.

ثم إن الممدوح حرم محجب يجبر من استجار وغيث من استغاث فهو "غوث" مطهر من الدنس مبرأ من كل عيب وذم، وقد تناغم البيت بتأثير جملة من والجناسات (عيب/ غوث)، (غيث/ ليث)، (مريء/ جريء) أعادت للنص بناءً السابق، ووشحت الممدوح بصفات "الهداية" والأمانة وحرمة الجانب إضافة إلى بعد الهمة وكثرة العطاء والشدة على الأعداء التي تبدت على سطح النص في شكل كناية لطيفة حيث يقول^(٣١):

ناء مداه هام نداء مول عداه حد الحسام
٢. محور الإفحام والتحدي:

ونصل إلى محور المعجزات الذي استهل بإضافتها إلى "ذو" الواصفة للممدوح ﷺ، ليضفي عليه قداسة وتميزاً، ويزيد فضلاً وعزاً، ولم يكتف بخرقها للعادة وإنما دعم ذلك بصفات "البيان" و"البياض" والإحكام كيلا يستطيع منكر إنكارها ولا متعرض النيل منها يقول^(٣٢):

ذوا المعجزات المبينات المحكمات الغر السوام
وتأتي الأبيات اللاحقة تفصيلاً لما أجمل في هذا البيت، فتعرض المعجزات عرضاً مفصلاً يصف ما أنعم الله به على رسوله من خوارق فلكية كان شقاق

القمر ' والبدر شقا' وإظلام الجو والجو أظلم وردود الشمس " والشمس ردت ثم تعرض لخصب الأرض بعد الجذب "دعا فصارت...خصباً أزام" دون أن ينسى حادثة الاستسقاء وما صاحبها من نزول المطر ' والغيث فارا لما أشار إلى الغمام" وقد تدفق أسلوب الشاعر في هذا المقام تدفقاً شديداً وكأنه يحاول أن يقرب صورة المعجزة إلى الأذهان فانطلاق لسانه - هو إلى حد ما - تعبير عن ذلك الإعجاز الخارق، فهو حريص على أن ينقل إلينا صورة حيّة مثيرة لا تعكس المعجزة بعينها أمام القارئ فإنها على الأقل تبقى في نفسه تلهفاً إليها وتعلقاً بها وتصوراً واضحاً لطبيعتها وشكلها، وقد نبّه في الأخير إلى عجزه عن استيفاء معجزاته ﷺ حقها، فهي تمتنع عن الحصر لذلك اكتفى بالتأكيد على استمرارها ودوامها، حيث يقول^(٣٢):

آيات طه ليست تباهى ولا تنهى على الدوام
٣. محور التوسل والابتهال:

ونتجاوز إلى محور 'التوسل والابتهال'، خاتمة القصيدة وقد اشترط فيها النقاد استيفاء غرض المستمع وتلبية رغبته، فلا تقطع وبالنفس ظماً إلى المزيد، وفي هذا الجانب يعرض الشاعر لمحاسبة نفسه متضرعاً إلى الله متوسلاً إليه برسوله ﷺ راجياً ستر العيوب وتكفير الذنوب والتجاوز عن السيئات، معترفاً بما اقترف من الآثام، ومن شأن هذا الأسلوب ((أن يضيء على المولديات جواً من الشفافية العاطفية يكاد يجهز على فكرة المدح ويحولها إلى توسل مفتوح))^(٣٣)، وهو في نبوتنا يتجسد بشكل واضح، إذ اعتمد التقرب إلى الله والتعلق برسوله ﷺ تعلقاً غير يسير بذكرنا بفاتحة النص، فالترابط النحوي الوثيق والالتصاق الدلالي العميق عاد ليطفو من جديد على سطح النص مجسداً في "ما المصدرية الظرفية التي

وسعت دائرة الارتباط الزماني ومددت فترة التعلق بالمدح حيث شرطتها بأمور طبيعية تمتد امتداد الحياة، ف'لوح الشمس' و'فوح الصب' ونوح الحمام" أمور تلازم الحياة وذلك ما أضفى على تعلق المادح بالمدح مزيداً من السيورة والامتداد عبر الزمان.

وهنا يسارع الشاعر ليحدد البيعة فيعلن التحية والسلام في أسلوب تفضيلي يعلي مرتبة الرسول ﷺ ويرفعها "على الأنام"، فكانت هذه الأبيات بمثابة كلمة شكر أو ملتصق تأييد يقدمه الشاعر للممدوح بين يدي نجواه رغبة في استجابة الدعاء وآملاً في تحقق المطلب، وقد صرح بالغرض من نظم القصيدة، إذ لا يرجو من وراثها إلا الخير العميم والأجر العظيم، لذلك شفع هذا التصريح بالنداء ذي الشحنة الدعائية الصادرة في الأعماق، المنجلية عبر توسيع جملة النداء ليتضح فضله ﷺ، وجاء مضمون النداء جملة إنشائية هب لي مرامي "قد ترشد القارئ حتى يقول: إن النص ربما صيغ رغبة في تحقيق هذا المطلوب والأبيات اللاحقة كفيلة بتبيان ذلك المرام، القائم على "محو السوء" وإحياء القلوب" وتكفير الذنوب" وستر العيوب" وغفران الآثام وحسن الخاتمة، والمعيد النظر في هذه الدعوات يرى أنها ارتكزت على "المغفرة" و"أرب الصدغ" و"جبر الكسر" مما يغرينا بالقول: إن الرجل منكسر القلب يخاف الله ويرجو رحمته ويسعى إلى إصلاح مجتمعه، حيث عضد هذه الدعوات الصالحة بإصلاحات واقعية.

والطريف في هذه اللحظة الدعائية أنها موزعة توزيعاً يكاد يكون عادلاً بين المفرد والجمع، وبعبارة أوضح بين الفرد والجماعة، فقد خص الشاعر نفسه بثلاثة أبيات دعا خلالها لما يهيمه من أمور دينه ودنياه ثم أتبعها بثلاثة وسع فيها دائرة الدعاء

ليشمل الأهل ويعمم المجتمع والأقربين وانجلى ذلك عبر ضمير الجمع "نا" الذي تكرر خمس مرات.

ثالثاً- الأبعاد الإيقاعية:

وفي هذا الجانب سنتعرض لنقطتين أولاهما تتناول تميز هذه القصيدة على مستوى الوزن والإيقاع العروضي، ثانيتهما تعرض للنصوص التي أبدعت محاكاة لهذه النبوية ومعارضة لأسلوبها ولنوضح أمرها فيما يأتي:

أ- التميز الإيقاعي:

ننبه هنا إلى أن قصيدة "صلاة ربي" تمثل نوعاً من تحديث العروض وتوسيع دائرته إذ تسعى بنغماتها المؤثرة وألحانها الموقعة إلى إحداث هزة في النفوس وإمتاع للقلوب دون مساس ببنية الأوزان التقليدية أو العصف بها، لذلك احتفظت بالقوالب القديمة ملتزمة بالقافية والروي، مكثفة بالتجديد على مستوى الوزن والإيقاع. فقدمت إلى القارئ لحناً شعرياً جديداً لم تألفه السامع. ولم تدسه يد التداول، لذلك انسأب هذا النص إلى الأفتدة بسهولة ويسر لما امتاز به من طرافة في الوزن والإيقاع فنال بذلك الحظوة والتقدير، فعلق بالذاكرة وحصل في الصدور ولعل ذلك راجع إلى أن بناء العروضي متميز ينتظم عبر نغمات موقعة خارجة على نظام الهندسة الخيلية، ومغايرة لموسيقى القصيدة التقليدية، وقد أوضح الشيخ محمد اليدالي ذلك مبيناً الوزن العروضي لنصّه محدداً ما طرأ عليه من الزخافات والعلل، مؤكداً خروجه السافر على الأنظمة العروضية المتداولة في أيامه يقول: ((وزن هذه القصيدة ليس من أوزان البحور الشعرية الستة عشر بزيادة المتدارك إلا أن أشبه البحور بها مشطور مخلع البسيط هذه القصيدة من أجزاء التفعيل مستفعلاتن مرة

واحدة وليس من أنواع التفعيل المعروفة وقد يدخله الخبن فينقل إلى مفاعلاتن وهو حسن لأنه أخف. وقد يدخله أيضاً الطي فينقل إلى منتفعلاتن)) (٢٥).

والقارئ لهذه القصيدة بدقة يمكن أن ينتهي في شيء من التحفظ إلى أنها خطوة جادة نحو تنويع الأوزان العروضية، وتوسيع دائرة موسيقى الشعر. وقد حاولت التجديد على استحياء مطورة الألحان الشعرية بتؤدة وهذوء خلافاً لمحاولات شعر التفعيلة الذي هجم على القديم بشكل مفاجئ وعنيف فحطم الحدود الفاصلة بين النظم والثر وأزال الحواجز بين إبداع اليقظة والوعي، وبين إبداعات العقول وأضغاث الأحلام.

فهذه النبوية على العكس من الشعر الحر تماماً تقر بمبدأ الوزن والإيقاع ولا تروم التجديد إلا في أرجاء القديم فهي تمثل نوعاً من الابتكار العفوي الذي يعتمد إمتاع الأسماع وتنويع الألحان بعيداً عن الانجراف وراء موضوعات التحديث وموجات التغريب التي أفقدت شعرنا العربي روعته وأصالته وجردته من كل متعة وجمال بل سلبته أخص خصائصه كالفافية والإيقاع.

ب- التأثير الأسلوبى:

إن التميز الإيقاعي السابق أنبثق عنه تأثير أسلوبى بالغ حيث أصبحت هذه النبوية تحتل مكانة بارزة في نفوس الموريتانيين، فتسابق الشعراء إلى معارضتها والنسج على متوالها فاطلعنا على خمسة نصوص تحاول أن تحذو حذوها غير أنها على ما يبدو لم تبلغ مستواها الفني المتميز وروعته الأسلوبية المؤثرة وسنتعرض لهذه النصوص فيما يأتي:

إن أول من نسج على منوال هذه القصيدة هو

المختار بن بونه الجنكي (١٢٢٠هـ) الذي نظم مديحية على أسلوبها ولكنها ضاعت من الذاكرة فلم يحفظ لنا التاريخ منها غير بيت واحد أدرجه الشيخ محمود بن حنبل الحسني (١٣٠٢هـ) في شرحه لقصيدته التي عارض بها " صلاة ربي " وقد سمي شرحه " جالبة المرغوب ودافعة المrehوب في مدح نبينا المحبوب "، حيث قال في مقدمته: ((ولا أعلم أحد سبقني إلى النسخ على أسلوبه - يعني محمد البدالي - إلا الإمام النحوي الشهير صاحب الطرة المشهورة وهو المختار بن بونه فإنه أتى بقصيدة في مدح النبي

إلى العلي شكوت مابي
صلى علاه رب حباه
ذاك الوحيد ذاك المجيد
له الحبور له الظهور
للسبق حازا لما أجازا

ويسير في هذه الوجهة المختار بن المعلى الحسني (ق١٤هـ) ناسجاً على منوال " صلاة ربي " نبوية افتتحها بمقدمة غزلية في بيت واحد يؤكد أن المحبة قد عصفت بجسمه وأوهنت قواه وأذابت قلبه، وهي محبة طاهرة نقية تلوذ بالجنان النبوي الكريم مبتعدة عن الغزل والمجون فلا تلتفت إلى هيف الخصور ولا إلى غر الثنايا، وقد أحسن

ذاك الأريب ذاك الفريب
لبيت الحروب طرد الخطوب
كهف المضاف مزن الضعاف
نشر العبير غب الفدير

تشبهها بحراً وروياً تذكرت منها الآن بيتاً واحداً وهو قوله فيها:

أكفى الأكلي أصفى الأصلي أوفى الأولي أسمى الأسامي^(٣٧)
وممن حاولوا أن يأتوا بمثلها الشيخ محمود بن حنبل الحسني الذي نظم مطولة مديحية تقع في تسعة وتسعين بيتاً استهلها بالشكوى والإنابة إلى الله مصلياً على رسوله ﷺ مضيفاً عليه جملة من الصفات الحميدة تشمل امتيازَه بالرسالة واختصاصه بالشفاعة العظمى يقول^(٣٨): (مخلع البسيط)

وللنبي وللصحاب
بما حواه أم الكتاب
ذاك الحميد يوم الحساب
إذا تمور مور السحاب
وحيث فازا بقرع باب

التخلص عبر حرقاً الإضراب "بل" التي تصرف الذهن عن السابق إلى اللاحق مرسخة الأخير في الذاكرة وإثر ذلك يأخذ في التصريح باسم الممدوح مؤكداً أنه أقام الدين ورقع عماد الشرع موظفاً في سبيل ذلك كلما آتاه الله من قوة وشجاعة ونباهة ووجاهة فهو ﷺ على الخطوب معين، وفي الظلمة سراج منير، يقول^(٣٨) (مخلع البسيط):

ذاك المجيب يوم التناد
شمس الغرب بدر الدادي
مأوى العوايف حثف الأعادي
لين الحرير طعم الشهادي

ونبلغ إلى الشيخ كلاه التندغسي
(ت ١٣٤٩ هـ) الذي نظم على منوال هذه
النبوية مديحية مطولة تتجاوز المائة إذ تقع في
إحدى عشر ومائة من الأبيات، وقد استهلها
حمد الإله بـ بدء أقول
وبالصلاة ذات الصلوات
دأبـ تؤد ولا تعد
بل لا تراها دأباتناهي
كذا سلامي على التهامي
كف الإمام وكف الغمام
وننتهي إلى محمد بن سيد أحمد المجلسي،

وهو من المعاصرين، فقد نظم لامية مطولة تقع
في ستة وثلاثين بيتاً عمل خلالها على محاكاة
قصيدة "صلاة ربي" تأسجاً على منوالها،
محتفظاً ببنيتها العروضية ومحمولها الدلالي،
مكتفياً بتغير الروي فقط، فسعى إلى شحن ذلك
القالب الشكلي، بمضمون مديحي رفيع لا يختلف

كثيراً عن المحتوى النبوي المتميز الذي قدمه
حمد، لربي جم النوالي
له حمدي بغير حد
معه صلاتي لذي الصلوات
رحمته عمت لما ادلهمت
الله داع لخلق راع
دعا فإبى جمع فها
جاء المثاني وبالبیان
صخم الدسيعة رحب الشريعة

بحمد الله والثناء عليه الصلاة والسلام على
رسوله ﷺ مبيناً كثر معجزاته ﷺ ومضيفاً
عليه صفات الإمامة والكرم، يقول^(٢٩): (مخلع
البسيط)

ولا يباهي مني المقول
مكمـ صلوات مني الرسول
ولا تحسد ولا تزول
وعن مداها كل العقول
ما مرهام وقـ رسول
وفي انعدام منها المحول
الشيخ اليدالي.

وقد استفتح نصه بحمد الله والتوكل عليه
والاستعانة به في الأحوال ليصلي على رسول الله
ﷺ معيداً بعض معجزاته فهو الرحمة المهداة، وقد
نظم الشاعر مضمون الآية: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً
وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً ❖ وَدَاعِياً إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً
مُنِيراً﴾ الأحزاب ٤٤-٤٥.

يقول^(٣٠): (مخلع البسيط)

والله حسبي حالي مآلي
إليه قصدي مع اتكال
هاد الهداة للامتثال
دهم أمت ذات اتسدال
في النصح سـع بالاتصال
ومن تأبى فذو اتسفال
مع المعاني ذات الصقـال
سهل الطبيعة زين الخلال

معظمهم ذلك الوضع بالمدارة والاستسلام مولياً وجهه شطر الثقافة والمسجد.

وقد خلع الشاعر على نصّه مسحة من التناغم الصوتي والموسيقى تجلت عبر مخرج البسيط (مستقلاتن) أقرب وزن يمكن أن تدرج القصيدة في نظامه لخروجها عن النمط الخليلي المتداول، فهي أشبه ما تكون بالموشح الأندلسي وبالشعر الحساني الذي أكد ناظمها أنها موزونة في بحر من بحوره وضرب لذلك مثلاً^(١٢).

أما روي القصيدة فهو حرف الميم وكفانا الشاعر عناء تفسير أمره قائلاً: 'كنت قد مدحته بـ قصيدتين ميميتين تبركا بحرفين من اسمه بـ وجاء أن أدرج في سلك خدمة جنابه' (١٣)، وقصيدتا تعد إحدى هاتين الميميتين المذكورتين، وزيادة على ما ذكر فإن الميم صوت مجهور متوسط بين الشدة والرخاوة قد بفسح في هذا السياق عن اعتدال مواقف الممدوح ووسطية شريعته، ثم إن هذا الصوت الشفوي يعبر كذلك عن جانب من التجويد الفني للموضوع، إذ يمتاز بالحلاوة والرشاقة في الأذن، وقد ورد مكسوراً مما يجعل الشاعر رقيق القلب منكسر الضمير لشدة تعلقه بالممدوح بـ، وقد تأرجح الأسلوب بين الخبر والإنشاء فطغى الإخبار على الجانب السردي المتعلق بتعداد صفات الممدوح ومواقف السيرة العطرة وأنواع المعجزات كما حضر الأسلوب الإنشائي في محور التوسل والابتهالات. وذلك تقريباً إلى الله زلفى وإبانة عما في خوالج النفس بلغة فصحي.

وصفوة القول إن الشاعر قام برحلة فنيّة عبر الذاكرة انتقل فيها من المدنس إلى المقدس، من الراهن إلى الغابر، فهذه النبوية ككل النبويات تقدم حلولاً ماضوية لمشكلات الإنسان العربي المسلم مستحضرة شمائل الرسول ﷺ العطرة عسى أن تستنهض الهمم وتستثير الأذهان مغرية بالاندفاع وراء الأمجاد الماضية وفراديس الأسلاف المفقودة.

ولعلّ المجتمع يومئذ بحاجة إلى الأخذ بنصيب من تلك الشمائل والصدور عنها في المعاملة والأخلاق، وقد تناول الشاعر صفات الرسول ﷺ جملة إلا أنه مع ذلك ركّز على جوانب منها دون أخرى، فكان حضور القاموس الحربي يمثل نسبة مرتفعة في مجال البناء اللغوي فشبه ممدوحه بـ 'الليث' وبـ 'الأسيد' مرتين، كما وصف السهام بالحمرة والوقائع بالسواد، وأضاف إلى الممدوح بـ الكتائب مؤكداً أنه 'يردي اللثام' ويوالي من عاداه حد السهام، ولا شك أن العلاقة بين النبي ﷺ والمشرّكين كانت من بعض الوجوه عسكرية حربية إلا أننا مع ذلك لا ننكر أن يكون في التركيز هذا الجانب تعبيراً - ولو يسيراً - عن وضع الأمة المتأزم القائم على النهب والسلب وغيب السلطة المركزية، كأنه استعاض من المواجهة العسكرية بمواجهة لغوية تفسر إلى حد ما موقف الزوايا^(١٤) فئة الرجل الذين واجه

نص قصيدة صلاة ربي

يقول محمد اليدالي: صلاة ربي (مخلع البسيط - متواتر)

صلاة ربي	مسمع السلام	على حبيبي	خير الأنام
بدي الشفوف	داني القطوف	برع طوف	ليث همام ^(١١)
ذاك النبي	الهاشمي	ذاك العلي	الهادي التهامي ^(١٢)
ذاك الرفيع	الغوث المنيع	ذاك الشفييع	يوم القيام
عين الكمال	عين الجمال	قطب الجلال	قطب الكرام
نافي الضلال	ضافي الظلال	صافي الزلال	لكل ظام ^(١٣)
جسم الخصال	زين الرجال	زين القفال	زين الآسام
عالي المنار	عالي الفخار	عالي النجار	عالي المقام ^(١٤)
بدر السعود	وايف الوعود	وايف العهود	وايف الودم
قطب الوجود	مغني الوفود	مدني الأسود	إلى الحممام ^(١٥)
هادي العباد	هادي الأبيادي	جالي الأعادي	جالي الظلام ^(١٦)
حامي الحقائق	غوث الخلائق	صافي الخلائق	كافي الزنام ^(١٧)
أسنى الوسائل	سنى المحافل	مسدي الجلائل	مردى اللثام
طود الجلاله	بدي البساله	نجم الرسائله	بدر التمام ^(١٨)
سهل السجيا	جسم المزايا	بين البرايا	وسط النظم
مبدي العجائب	مهدي الرغائب	له كتائب	أسد اللطام ^(١٩)
سود الوقائع	خضر المرائب	بيض الشرائع	حمر السهام
وجه جميل	طرف كحيل	خد أسير	في الفخر سام ^(٢٠)
فخر أصيل	مجد أثيل	ظل ظليل	على الأنام
عز قديم	هدي قويم	وجه كريم	على السلام
جاه عظيم	مجد صميم	جود عميم	بلا انصرام
ليث جرئ	غوث مرئ	غوث برئ	من كل ذام ^(٢١)

هاد أمــــــــــــــــين	حصن حصــــــــين	حبيل متــــــــين	بلا ان فــــــــصام
نــــــــاء مــــــــداه	هــــــــام نــــــــده	مــــــــول عــــــــداه	حــــــــد الحــــــــسام ^(٥٥)
ذو المــــــــعــــــــجزات	المبــــــــينــــــــــــــــات	المحكــــــــــــــــــــــــات	الــــــــفــــــــر الســــــــوام
أبــــــــدى الــــــــله	ســــــــنا حــــــــلاه	زارت عــــــــلاه	ظــــــــب المــــــــوامي ^(٥٦)
والذــــــــيب عــــــــنا	والجذع حــــــــنا	لــــــــه وئــــــــنا	كالمستــــــــهــــــــام ^(٥٧)
والبــــــــدر شــــــــقا	لــــــــن تــــــــرقــــــــي	وبات يــــــــلقى	بالاحــــــــتــــــــرام
والصــــــــخر ســــــــلم	والجواظــــــــــــــــلم	لــــــــه تــــــــكــــــــلم	موتــــــــى الرــــــــجام ^(٥٨)
والبــــــــير فــــــــارت	والســــــــرح ســــــــارت	دعا فــــــــصارت	خــــــــصــــــــبا ازاــــــــم ^(٥٩)
والشــــــــدة ابدت	والشــــــــمس ردت	لــــــــه اعــــــــدت	دار الــــــــســــــــلام ^(٦٠)
والضــــــــرع درا	والوــــــــحش قــــــــرا	لــــــــيه أقــــــــرا	ضــــــــب الأكــــــــام ^(٦١)
والجذع خــــــــارا	والغــــــــيث فــــــــارا	لــــــــما أشــــــــارا	إلى الغــــــــمام ^(٦٢)
آيــــــــات طــــــــه	لــــــــيست تــــــــباهــــــــي	ولا تــــــــناهــــــــي	عــــــــلى الدوام
قــــــــلبي لــــــــديه	شوقــــــــي إلــــــــيه	يــــــــزكو عــــــــلــــــــيه	أزكــــــــى الســــــــلام
ما الدــــــــهر لاحت	ذكا وفــــــــاحت	صــــــــبا ونــــــــاحت	ورق الحــــــــمام ^(٦٣)
عــــــــلى الإــــــــمام	أعــــــــلى الأناــــــــم	أنمــــــــى الســــــــلام	مــــــــن الســــــــلام
إني لــــــــشــــــــادي	خير العــــــــبادي	راجــــــــي أياــــــــد	مــــــــنه عــــــــظام
يا مــــــــن حــــــــباه	بما حــــــــباه	ثم اصــــــــطفاه	هب أي مــــــــرامي
رب امــــــــح عــــــــني	مــــــــا كان مــــــــني	سوء فــــــــإني	بك اعــــــــتصامي
وحط ذنــــــــبــــــــي	وأحــــــــي قــــــــلبي	فــــــــأنت ربي	محــــــــيي العــــــــظام
كفــــــــر ذنــــــــوبي	واستــــــــر عــــــــيــــــــوبي	واكشــــــــف كروبــــــــي	وأغــــــــضر أثنــــــــامي
حــــــــقق مــــــــنا	فــــــــيك امــــــــتنا	واغــــــــضر خــــــــنا	بــــــــذا الإــــــــمام
قلــــــــنا البــــــــلايا	وافــــــــتح لــــــــنا يا	جم العــــــــطايا	سبــــــــل الســــــــلام
وارزق لــــــــنا	يا باري البــــــــرايا	عند المــــــــنايا	حــــــــسن الخــــــــتام

- هاجرت إلى البلاد الموريتانية خلال القرن الثامن الهجري.
- ١٢- الشعر والشعراء في موريتانيا، محمد المختار ولد أباه، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٨٧، ص: ١٢.
- ١٣- المرجع السابق، ص: ٤٢٦.
- ١٤- الطلعة كلمة حسانية تطلق على القصيدة الشعبية في موريتانيا. ويذهب بعض الدارسين الوطنيين إلى أنها امتداد لنق الأجزاء والتوشيح، فهي تتقاطع مع الموشح في البنية والشكل إذ تبدأ أبياتها بثلاثة أشطار متفقة في الوزن والروي وتنتهي بمقطع رابع موافق للمقاطع المتقدمة في الوزن مخالف لها في الروي كما في أبيات هذه القصيدة باستثناء البيت الأول الذي اعتمد التصريح فأبيات القصيدة تعتمد البنية العروضية التالية:
- باذي الشفوقي داني القطوي برعطوف ليت همام
- ١٥- وهو أحمد بن هيبه بن نفماش البركني تولى إمارة لبراكنة فترة وتوفي سنة ١١٧٥هـ/ ١٧٦١م.
- ١٦- محمد اليدالي: المربي على صلاة ربي، توت بنت بد، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، ٢٠٠١، ص: ٢٤.
- ١٧- محمد اليدالي: المربي م، س، ص: ١٩.
- ١٨- هذا الحديث بحثاً عنه، ولم نتمكن من العثور عليه.
- ١٩- محمد اليدالي: المربي، مرجع سابق، ص: ١٢-١٣.
- ٢٠- محمد اليدالي: المربي، مرجع سابق، ص: ١٤.
- ٢١- محمد مفتاح: تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، الدار البيضاء المغرب، ص: ١٧٦.
- ٢٢- الكاف هو: وحدة من وحدات الشعر الحساني تعتمد أربعة أشطار متفقة في الوزن مختلفة في الروي، حيث يتفق روي الشطر الأول مع روي الشطر الثالث، وينسجم روي الشطر الثاني مع روي الشطر الرابع كما في مطلع قصيدتنا هذه:
- صلاة ربي مع السلام على حبيبي خير الأنام
- ٢٣- انظر نص القصيدة في الصفحة: ١٥.
- ٢٤- المرجع السابق والصفحة.
- ٢٥- المرجع السابق والصفحة.
- ٢٦- المرجع السابق والصفحة.

- ١- هو محمد بن المختار بن سعيد اليدالي (١٠٩٦هـ- ١١٦٦هـ) نسبة إلى قبيلة إدواي إحدى أبرز قبائل الزوايا في منطقة القبلة بالجنوب الموريتاني إذ تمتاز بكثرة المحاظرة والعلماء والأولياء، وهذا الرجل عالم جليل، وشاعر مجيد كان شيخ محظرة وإمام حضرة علمية له مؤلفات منها الذهب الإبريز في تفسير كتاب الله العزيز، والحلة السرا في أنساب العرب وسيرة خير الوري، وفرائد الفوائد وخاتمة التصوف، وشيم الزوايا، وأمر الولي ناصر الدين وغيرها بالإضافة إلى ديوان شعري محقق (انظر حياته في كتاب الشيخ محمد اليدالي نصوص من التاريخ الموريتاني: تحقيق الأستاذ محمد ولد بابا، بيت الحكمة، تونس، ١٩٩٠).
- ٢- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الفكر ١٩٩٥، مادة مدح.
- ٣- إبراهيم أنيس وجماعته، المعجم الوسيط، القاهرة، ١٩٧١، مادة مدح.
- ٤- الأدب الصوفي في القرن السابع الهجري، عالي صايح حسين، دار المعارف، ١٩٨٠، ص: ٥٦.
- ٥- محمذن ولد المحبوب، الخطاب المديحي عند محمد اليدالي، بحث لنيل شهادة استكمال الدروس، جامعة محمد الخامس ١٩٨٩، ص: ٢.
- ٦- إبراهيم أنيس، المعجم الوسيط، مرجع سابق، مادة وشح.
- ٧- المرجع السابق، والصفحة، وقد أعاد إبراهيم أنيس هذا التعريف نفسه في كتابه، موسيقى الشعر، ص: ٢٤٢، والسمط: اسم اصطلاحى لكل شطر من أشطر الدور، وهو ما يأتي بعد المطلع في الموشح التام، ولا يقل عدد الأسماط في الدور الواحد من الموشح عن ثلاثة أسماط، والفصن: اسم اصطلاحى لكل شطر من أشطر المطلع والأقفال أو الخرجة.
- ٨- كتاب الطراز ابن سينا الملك، ص: ٤٣.
- ٩- انظر المعجم الوسيط والقاموس المحيط، مادة عند، مرجعان سابقان.
- ١٠- الطالب محمد البرتلي فتح الشكور في معرفة أعيان علماء تكرو، تح. إبراهيم الكتاني ومحمد حجي، دار الغرب الإسلامي ١٩٨١، بيروت - لبنان، ص: ١٢٣.
- ١١- الحساني نسبة إلى الحسانية، وهي العربية المصحونة المنطوقة اليوم في البلاد الموريتانية، وهي في الأصل لغة مجموعة قبائل بني حسن، وهم القبائل الهلالية التي

٥٠- الخلائق الأولى: جمع خليفة: ما خلق الله، والخلائق الثانية: جمع خليفة، الطبيعة والسجايا، والزنام: الكوارث والدواهي، ومعناه أنه يكفي ما هم من أمر عظيم؟

٥١- الطود جمعه أطواد الجبل العظيم، والبسالة الشجاعة.

٥٢- الرغائب: جمع رغبة ما يرغب فيه، والمقصود هنا العطايا الكثيرة.

٥٣- أسيل: أسل أسلا لأن واستوى وطال، وصار أملس فهو أسيل وهي أميلة.

٥٤- مريء طيب هنئي حميد، الذام: العيب.

٥٥- ندام: جوده وسخاؤه، أئدى الرجل كثر عطاؤه. والحسام السيف القاطع.

٥٦- الموامي: ظيما مفردا ظي للغزال للذكر والأنثى، والموامي مفردا مومة، وهي المفازة الواسعة أو الفلاة التي لا ماء فيها.

٥٧- عن: عرض له، وفيه إشارة إلى حديث الذئب الذي كلم الراعي لما انتزع منه الشاة. وقيل: حن: يشير إلى حديث حنون الجذع، وأن أنينا صوت لألم وتأوه، المستهام الذي ذهب عقله من عشق أو نحوه.

٥٨- الرجام مفردا رجمة، وهي الحجارة تنصب على القبر يُسَجَّجُ وهو بمكة.

٥٩- البيرفارت: فيه إشارة إلى قصة البئر التي ركز فيها ﷺ الرمح فتفجرت ماء، ويشير بالمرح إلى قصة الشجرتين اللتين التئمتا حتى استتر بهما ﷺ.

٦٠- الشاة أبدت: فيه إشارة إلى ما تم من أخيار ذراع الشاة له ﷺ بما بها من سم، والشمس ردت: فيه إشارة إلى حبس الشمس حتى قدمت العير، وهو جزء من حديث الإسراء والمعراج.

٦١- والضرع درا: فيه إشارة إلى شاة أم معبد الخزاعية، التي مر بها ﷺ في طريق هجرته إلى المدينة. صب الأكام: فيه إشارة لحديث الضب الذي شهد بنبوته ﷺ، والأكام جمع أكمة وهي المرتفعات.

٦٢- والغيث فارا: فيه إشارة إلى حديث الاستسقاء حين مطروا سبتا، فشكوا ذلك إلى النبي ﷺ فاستسقى فتوقف المطر.

٦٣- ذكا وفاحت: الذكاء الشمس، وقصرها الشاعر ضرورة، والصبا جمعه صباوات وأصبا: رياح مهبها من مطلع الثريا إلى بنات نعش، الورق جمع ورقاء، وهي التي لونها لون الرماد.

٢٧- المرجع السابق والصفحة.

٢٨- المرجع السابق والصفحة.

٢٩- المرجع السابق، ص: ١٦.

٣٠- المرجع السابق والصفحة.

٣١- المرجع السابق والصفحة.

٣٢- المرجع السابق والصفحة.

٣٣- دراسة في المولديات ابن الخطيب ص: د/ عبد الملك الشامي، مجلة كلية الآداب بطوان، عدد، خاص بندرة ابن الخطيب، السنة الثانية، ١٩٨٧، العدد ٢.

٣٤- محمد اليدالي: المربي، مرجع السابق، ص: ١٧.

٣٥- انظر شرح الشيخ محمد وولد حنبل المذكور، وهو مخطوط بالمعهد الموريتاني للبحث العلمي، نواكشوط.

٣٦- مخطوط بحوزتنا.

٣٧- مخطوط بحوزتنا.

٣٨- مخطوط بحوزتنا.

٣٩- مخطوط بحوزتنا.

٤٠- الزوايا: علم القبائل الموريتانية التي تركز في حياتها على الجانب العلمي والثقافي دون العسكري.

٤١- قال محمد اليدالي مبيناً الوزن الحساني المشابه لوزن قصيدته "صلاة ربي" ومن الشعر الحساني الذي أنزلت به هذه القصيدة:

سولان ابلا عجب يلداير لصيب منه طفل اعرب كيف ولد وهيب

٤٢- محمد اليدالي: المربي، مرجع السابق، ص: ١٢.

٤٣- الشفوف: جمع شف وهو الفضل، والقطوف جمع قطف بكسر القاف، وهي الثمار المقطوفة، والليث الأسد، والنهام الملك.

٤٤- نسبة إلى تهامة بالكسر، وهي سهل ساحلي ضيق غربي جزيرة العرب، محصور بين البحر الأحمر وجباة السراة، من مرافئها اليوم جدة وينبع.

٤٥- الزلال العذب الصافي الذي يمر سريعاً في الحلق ويسوغ تناوله، الضامى العطشان.

٤٦- الجم: الكثير، والخصال جمع خصلة الشيمة فضيلة كانت أورذيل، وقد غلبت على الفضيلة. وهام بمعنى منكب، من همى المطر إذا تدفق.

٤٧- النجار الأصل وحسب.

٤٨- الحمام بالكسر الموت.

٤٩- الأيادي: التعم، ولعل القياس في البيت: مهدي الأيادي، ولكنه جاء باسم الفاعل على وزن هاد تنغيماً للبيت وطلباً للمشاكلة والتجانس والتناسب.

أولاً: الكتب:

١. الأدب الصوفي في القرن السابع الهجري. لعلي صافي حسين، دار المعارف، مصر، ١٩٨٠.
٢. تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص). لمحمد مفتاح، ط٢، الدار البيضاء، المغرب.
٣. الخطاب المديحي عند محمد اليدالي، للدكتور محمد بن الحبيب، بحث لنيل شهادة استكمال الدروس، جامعة محمد الخامس، ١٩٨٩.
٤. الشعر والشعراء في موريتانيا، لمحمد المختار ولد اياه، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٨٧م.
٥. الشيخ محمد اليدالي، (نصوص من التاريخ الموريتاني)، لمحمد بن باباه، بيت الحكمة، تونس، ١٩٩٠.
٦. فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، للطالب محمد البرتلي، تحقيق إبراهيم الكتاني، ومحمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١م.

٧. القاموس المحيط، للفيروز آبادي، دار الفكر، ١٩٩٥م.

٨. المعجم الوسيط، لإبراهيم أنيس وجماعته، القاهرة، ١٩٧٢م.

٩. المربي على صلاة ربي، للشيخ محمد اليدالي، تحقيق توتو بنت بدو، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، ٢٠٠١م.

ثانياً: المخطوطات:

١. الأزهار الشذية في معرفة الأعيان المجلسية، لمحمد يحيى بن سيد أحمد.

٢. جالبة المرغوب ودافعة المرهوب، في مدح نبينا المحبوب، للشيخ محمد بن حنبل.

ثالثاً: المجلات:

١. مجلة كلية الآداب بتطوان، العدد الثاني، السنة الثانية، ١٩٨٧، عدد خاص بندوة لسان الدين بن الخطيب.

ARCHIVE

وحدات قياس الطول في الشعر العربي

أحمد محمد جواد محسن
دمشق سوريا

مقدمة

احتاج الإنسان القديم، منذ استقراره في مناطق سكناه، لقياس الأشياء، بغايات مختلفة، كتقدير مساحات الأراضي، وأطوال البناء وارتفاعه، وطول المسافات، هذه الحاجة دفعته إلى البحث عن أدوات ووسائل تفي بالغرض المطلوب، مدركاً بفطرته الطبيعية أن بعض التناسبات البسيطة تكمن في أطوال أعضاء جسمه، لذا فإنه من المنطقي أن يستخدم هذه الأعضاء مقياساً لتقدير الأطوال التي يتعامل معها، خاصة الصغيرة، ومن هذا المنطلق فقد استخدم ذراعه وباعه وقامته وقدمه وكفه وإصبعه وخطوته وشبره وفتره، كما احتاج الإنسان بعدئذٍ إلى وحدات أكبر، فاستخدم قوة كل من بصره ويده ورجله، مبتكراً وحدات مضاعفة كالميل والفرسخ والبريد والغلوة، أضف إلى ذلك قام بتقدير المسافات أثناء السفر اعتماداً على قدرته وتحمله في فترة زمنية معينة، أما المنابع الرئيسية لوحدات القياس فهي الحضارات القديمة في وادي الرافدين ووادي النيل، التي انتشرت عن طريق التجارة والسفر والحروب شرقاً وغرباً إلى الهند وبلاد فارس والإغريق ثم إلى بلاد الرومان وأوروبا، كما اتجه بعض هذه الوحدات أيضاً ناحية الجزيرة العربية، ولابد من الإشارة إلى أن كل شعب من الشعوب السابقة قد شارك في ابتكار وحدات قياس معينة أو طور غيرها، يتجلى ذلك من أسماء هذه الوحدات، التي نحاول في هذه الدراسة أن نبين أهمها من خلال ما ذكره شعراء العربية منذ الجاهلية، غير أن هؤلاء الشعراء لم يقتصر استخدامهم للمفهوم العلمي لهذه الوحدات بل تجاوزوه إلى معانٍ أخرى قوامها الكتابة والتوسع الدلالي، الذي يُعد أحد مظاهر اللغة العربية وثنائها، نبدأ هذه الدراسة باستخدام الشعراء لمفهوم القياس باشتقاقاته المختلفة.

معنى القياس

والمقياس: المقدار... ما قيس به، والقياس

والقاس: القدر، والقياس الشدة، ومنه امرؤ القيس

أي رجل الشدة^(١)، والقياس (measurement)

بالمفهوم العلمي يعني: تعيين العلاقة الكمية بين

هذه أو تلك من مواصفات الشيء وبين مقدار

محدد، يؤخذ معياراً (وحدة القياس)^(٢).

يقول ابن منظور في لسان العرب أن قيس: قاسَ

الشيء يقيسه قياساً وقياساً واقتاسه وقيسه إذا

قدره على مثاله، قال :

فهـن بالأيدـي مقيـساته

مُقدرات ومخيطاته

هذا يعني تقدير الشيء المادي بوحدة معينة لمعرفة عدد ما يحويه من هذه المادة^(٣)، يجري ذلك بمقارنته مع كمية أو شيء معلوم، إضافة إلى مفهوم القياس، الحسابي، فقد كانت له معان أخرى في اللغة والمنطق والفقه، لذلك فقد وظف الشعراء معنى القياس في قصائدهم لأغراض شتى، فالقياس بمعناه العلمي، التقديري، جاء في قول أبي العلاء المعري:

وأدرکوا برعاً ويهم مدى زحل

من الرغام بما قاسوه أو ذرعوا
زحل: أبعد الكواكب السيارة، الرغام: التراب، وادعوا العلم ببعد زحل عن الأرض، اعتماداً على ما اختبروه بالقياس الدقيق^(٤)، والذرع بمعنى استخدام الذراع في القياس، كذلك ذكر القياس، البحري، مادحاً الحسن بن وهب:

وما كنت في وصفك إلا كمفتد

يقيسُ قرا الأرض المعريضة أذرعاً
القرا: الظهر^(٥)، أيضاً في قول أبو نؤاس:

نأخذ من صهباء كرخية

نكتالها وزناً بمقياس
الصهباء: الخمرة، الكرخية: منسوبة إلى الكرخ في بغداد، نكتالها: نقيسها بالكيل^(٦).

وبعيداً عن المفهوم العلمي للقياس، فقد استخدم الشعراء القياس، باشتقاقته المختلفة، بمعنى التقدير والمقارنة والاستنتاج والاستنباط والحكم على الشيء والموازنة والمعيار. فمثلاً يقول الصونبري وهو يصف ديك الصباح:

حالي المقلد لو قيس قلا دته

بالورد قصّر عنها الورد توريدا^(٧)

وكذلك في قول امرؤ القيس:

بليل التمام أو وُصِّلن بمثله

مقايضة أيامها نكرات
أيام التمام: أطول ليل، مقايضة أيامها: قد قيست أيام همومي بلياليها في الشدة والإنكار.
نكرت: شديدت منكرات^(٨)، وفي قول أبو نؤاس:

قد كنت أمل غير ذا

لو كنت تنصف في القياس
يقول إنه يتظلمه بحسبه ويطلب منه أن يقيس الأشياء بقياسها الصحيح^(٩).

بعد معنى القياس، ننتقل إلى وحدات القياس بصورها المختلفة.

وحدات قياس الأطوال المستمدة من أعضاء جسم الإنسان

إن الوحدات المستمدة من أعضاء جسم الإنسان، سواء أكانت طول العضو نفسه مباشرة، مثل الإطبلع والكف والذراع والقامة، أم طول المسافة بين عضوين من هذه الأعضاء، مثل الفتر والشبر والخطوة والباع، تستخدم جميعها في قياس الأطوال الصغيرة، سنيين هذه الوحدات كما جاءت في الشعر العربي ومدلولاتها الأخرى، مبتدئين بالذراع.

الذراع

يُعد الذراع من أقدم وحدات قياس الأطوال استخداماً، فقد استخدمه السومريين والبابليين والمصريين القدماء وغيرهم، وضعوا له مساطر مرقمة، فعند البابليين تسمى هذه الوحدة كاس (kus) (حوالي ٥٢٠ مليمتراً أو ٩,٢٠ إنج) وتدعى أيضاً الذراع البابلي^(١٠).

ودراسة المسطرة المرقمة والموجودة فوق

ركبتي تمثال الأمير السومري غوديا (Goedea)، إذا أضيفت إلى المعطيات التي حصل عليها المنقبون وهم يقيسون القاعدة الحالية لبرج بابل، في نصر مسماري، تعطي المسافات بمقاييس قديمة، هذه الدراسة كشفت أن الذراع يساوي تقريباً خمسين سنتمتراً، كما بينت هذه المعطيات أن أجزاء الذراع هي الإصبع أي ١/٣٠ منه والامبان (ampan) نصفه والقدم ثلثاه، أما مضاعفاته فهي العصا وتساوي ستة أذرع والحد يساوي ١٢ ذراعاً والحبل ١٢٠ ذراعاً والفرسخ ١٨٠ ميلاً^(١١). كما استخدم المصريون الذراع حوالي ٣٠٠٠ سنة قبل الميلاد، وقسموا المسطرة التي تساوي ٥٤٢ ملم أو ٢٠، ٦٢ إنج إلى أجزاء أصغر^(١٢)، وتسمى هذه الوحدة لديهم ((الكيويت)) أي طول الذراع^(١٣). يؤكد ذلك ما جاء في المسألة النمطية المستخرجة من ورق البردي المصري الذي يعود إلى منتصف الألف الثانية قبل الميلاد ((لتفترض أن لدينا هرمًا مثلاً، وأن ضلعه يبلغ ١٤٠ ذراعاً، ميله أو انحداره خمسة أيد وإصبع واحدة فكم يكون ارتفاعه؟))^(١٤)، كما أن الiardة المستخدمة الآن في النظام الإنكليزي. لها أصول تتصل بالذراع، فقد أثبت علماء الآثار اليوم أن قضيباً معدنياً عُرفَ باسم ((اليارد المعياري)) استخدم قبل ألف سنة في (ونشستر)، مدينة في جنوب إنكلترا، وأن نسخاً عنه قد صنعت في عدد من البلدان. ثم أصبح طول ذراع الملك، هو اليارد المعياري في عهد الملك هنري الأول (١١٠٠-١١٣٥) ميلادية^(١٥)، غير أن رواية أخرى تقول أن الياردة قد حُدثت بالمسافة بين طرف أنف الملك الفريد (ملك إنكلترا ٨٧١-٨٩٩) وطرف أصابعه وذراعه ممدودة. وكان أول مقياس معياري دقيق للياردة قد تم صنعه عام ١٨٧٨م. وظلت الياردة

أساساً لقياس الطول في النظام البريطاني حتى عام ١٩٧٥م حيث تم التحول إلى نظام القياسات المتري^(١٦)، وعن معنى الذراع في اللغة، يقول ابن منظور في لسان العرب: الذراع هو ما بين طرف المرفق إلى طرف الإصبع الوسطى، (وهو) أنثى وقد تذكّر.... والجمع اذرع، وذرع الثوب وغيره يذرعه ذرعاً: قدره بالذراع، وذرع كل الشيء: قدره من ذلك، والذرع: والوسع والطاقة^(١٧)، يتضح من هذا التعريف أن للذراع ثلاثة معان: أولاً، وحدة للقياس. ثانياً، الوسع والطاقة، ثالثاً، عضواً من أعضاء الجسم.

فالذراع بمعنى القياس. استخدمه العرب منذ الجاهلية، يؤكد ذلك ما جاء في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه﴾. الحاقة، الآية ٣٢. ومعنى ذرعها هنا أي قياسها بالذراع، كما أن العرب كانوا أيضاً يقدرون الأطوال بالقوس، وقد يريدون بها الذراع، وقد فُسر بالمعنيين قوله تعالى: ﴿فكان قاب قوسين أو أدنى﴾ النجم، الآية ٩. أي طول قوسين أو طول ذراعين، هذا إذا فسرنا القاب بالمقدار، أما إذا فسرنا بقاب القوس وهو ما بين مقبضه وطرفه فيتعين أن يكون المعنى ((قوسين)) لا ذراعين^(١٨)، كذلك استخدم العرب، الذراع لقياس الارتفاعات، فقد جاء في كتاب مراصد الإطلاق عن ارتفاع قلعة: ((بروزي: حصن قرب السواحل الشامية على سن جبل شاهق، يضرب بها المثل في جميع بلاد الفرنج بالحصانة، يحيط بها أودية من جميع جوانبها، وذرع علوّ قلعتها خمسمائة وسبعون ذراعاً))^(١٩)، وفي الشعر. جاء الذراع بمعنى القياس، مثلاً، في قول كعب بن زهير:

يُحْشِرُجُ مِنْهُنَّ قَيْدَ الذَّرَاعِ

ويضربن خيشومه والجبينَا

يُحْشَرُج: الحشرجة صوت في الصدر لا يخرج، وقيد الذراع: بمقدار ذراع^(٣٠).

و يقول ابن الرومي وهو يستعجز وعداً:

وفي القوافي ثمنٌ مريح

فلا تقصر ذرعه عن ثمان^(٣١)

و يقول المسيب بن علس في المفضليات:

وإذا الملوكة تدافعت أركانها

أفضلت فوق أكفهم بذرّاع

أفضلت: زدت عليهم^(٣٢)، ويقول عبد الله بن أيوب التميمي في رثاء منصور بن زياد في عهد الرشيد:

عجبا لأربع أذرع في خمسة

في جوفها جبل أشم كبير^(٣٣)

يعني أن طول القبر خمسة أذرع وعرضه أربعة أذرع، ويقول ابن الهبارية بالمعنى ذاته:

أتضيق عنك الأرض وهي قسيحة

وتضم جسمك بعد موتك أذرع^(٣٤)

وذكر الغالي في الأمالي قولاً لحاتم الطائي:

وأسمّر خطياً كأن كعوبه

نوى القسب قد أرمى ذراعاً على العشر

رميت: أي زدت، والقسب: التمر اليابس^(٣٥)،

وبين البحري أن طول الرمح هو خمسة أذرع:

ومُهَيْجٌ هِجَاءٌ يُبْلَغُ رُمَحُهُ

صفاً العدى والرمح خمسة أذرع^(٣٦)

ولابد من الإشارة أن استخدام الذراع وحدة للقياس يتم، إما مباشرة أي باستخدام الذراع نفسه، لقياس، القماش الحبال، أو طول عصا أو رمح، وإما يتم عن طريق مسطرة أو عصا طولها

يساوي طول الذراع تستخدم عادة في البناء وقياس الأراضي وغيرها.

أما المجال الثاني الذي جاء فيه الذراع هو بمعنى الوسع والطاقة، الذي استخدم باتجاهين متضادين: ضيق الذراع ورحب الذراع، ويقال، ضاق بالأمر ذرعاً، لم يطلقه ولم يقوَ عليه والأصل فيه أن الرجل إذا طالت ذراعه نال ما لا يناله القصير الذراع^(٣٧)، وقد وردت لفظة ضاق ذرعاً في سورة هود: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾، الآية (٧٧)، وأصل الذرع بسط اليد فكأنك تريد مد يده إليه فلم ينله، ويقال ضقت بالأمر ذرعاً أي لم أقدر عليه^(٣٨)، ولا بد أن نشير أن مد الذراعين كناية عن اتساع حاله وانقباض الذرع كناية عن ضيق الحال، وعن ضيق الذراع، يقول عمر بن أبي ربيعة:

وَأَقْسَمُ لَوْ حَلَمْتُ بِهَجْرِ هَيْدٍ

لَضَاقَ بِهَجْرِهَا فِي النَّوْمِ ذَرْعِي

وضاق ذَرْعِي: ضاق احتمالي، عجزت، وهي كناية، والأصل أن الذرع هو مسافة مابين الذراعين^(٣٩)، ورحب الذراع أي واسع الصدر، كما يقول المتلمس العبدى:

تَنَاوَلْنِي مِنْ أَرْضِهِ وَسَمَائِهِ

بِرَحْبِ ذِرَاعٍ مَاجِدٍ مُتَأَنِّسٍ^(٤٠)

وبدلاً من رحب الذراع، تأتي اتساع الذراع بالمعنى ذاته في قول البحري وهو يمدح:

أَمَانَةُ صَدْرٍ وَاضْطِلَاعُ كِفَايَةٍ

وَصَحَّةُ عِزْمٍ وَاتِّسَاعُ ذِرَاعٍ^(٤١)

والمجال الثالث الذي جاء فيه الذراع فيه هو جزء من الجسم، كقول عنترة في تصويره للذباب وحركة جناحيه حين يسقط:

غَرْدًا يَحْكُ ذِرَاعَهُ بِذِرَاعِهِ

فَعَلَ الْمُحِبُّ عَلَى الزَّنَادِ الْأَجْذَمِ

الأجذم: مقطوع اليدين، إذ شبه الذباب في حركة أجنحته الدائبة حين يسقط، برجل مقطوع اليدين يقدح النار من عودين أو زندين فلا تقتدح، فيستمر في قدحه لا يفتر^(٣٢)، ومع أنه لا أحد يستخدم الذراع، وحدة قياسية مضبوطة. غير أنه يستخدم بمعنى مختلف في الفيزياء والميكانيك.

الإصبع

استعان الإنسان منذ القدم بإصبع يده، طوله وعرضه، لقياس الأبعاد الصغيرة، ومن الشعوب القديمة التي استخدمت الإصبع للقياس المصريون القدماء والبابليون، فقد قسم المصريون الذراع الملكي (كما يطلقون عليه) إلى سبع أكف وكل كف عرضها أربع أصابع، والإصبع المقصود هنا هو إصبع الوسطى في اليد^(٣٣)، كما أن البابليين أطلقوا على الإصبع شو سي (Shu Si)^(٣٤)، كما أن العرب أطلقوا عليه أيضاً. كما ورد في أقوالهم وشعرهم. على سبيل المثال، جاء في كلام للإمام علي (كرم الله وجهه): أما إنه ليس بين الحق والباطل إلا أربع أصابع. فسُسِّ عن معنى قوله هذا، فجمع أصابعه ووضعها بين أذنه وعينه ثم قال: الباطل أن تقول سمعت، والحق أن تقول رأيت^(٣٥)، وقد قسم العرب، الإصبع إلى أجزاء صغيرة، فالإصبع في المساحة ست شعيرات مضمومة بطون بعضها، إلى ظهور البعض^(٣٦)، والشعيرة هنا هي حبة الشعير، وذكر الشعراء الإصبع كونه وحدة صغيرة للقياس كما جاء في قول عمر بن أبي ربيعة ذاكراً الذراع أيضاً:

وَقَرَّبَنَ أَسْبَابَ الصَّبَا لِمَتِّيمٍ

يَقِيسُ ذِرَاعاً كُلَّمَا قَسَّنَ إصْبَعاً

وقربن أسباب الصبا: تحدثن بأحاديث الصبوة والغرام، ومعنى البيت: ورحن يتحدثن أطيب الأحاديث ليتقربن لي إصبعاً لأتقرب وأجرؤ بالحدث ذراعاً ذراعاً^(٣٧)، كذلك ذكر أبو العلاء المعري. الإصبع، وهو يصف السماء وما فيها من أجرام:

سَقَّتْهَا الذِّرَاعُ الضَّيْغِمِيَّةُ جُهْدَهَا

فَمَا أَغْضَلَتْ مِنْ بَطْنِهَا قَيْدَ إصْبَعٍ

والذراع الضيغمية: أي نوء ذراع الأسد، قيد إصبع: مقدار إصبع. وقوله هذا مرده أن العرب تنسب المطر إلى الذراع من الأسد وهذه الذراع من ذوات الأنواء وهي كوكبان، وذراع الأسد المبسوطة كوكبان أيضاً وبين كوكبي كل من الذراعين قيد سوط^(٣٨)، ويذكر الأصمعي، الإصبع والذراع أيضاً حين يصف قوساً عربية:

أَرْمَيْ عَلَيْهَا وَهِيَ فَرْعُ أَجْمَعٍ

وَهِيَ شِبَالَاتُ أذْرَعٍ وَإِصْبَعٍ^(٣٩)

كما يستخدم طول الإصبع كناية عن المسافة الصغيرة أو أي مقدار صغير، فقد جاء في لسان العرب قولاً إلى الكلبة العربي:

فَأَدْرَكَ إِبْقَاءَ الْعَرَادَةِ ظَلْعُهَا

وقد جعلتني حزيمة إصبعاً

المتبقية من الخيل: التي تبقى بعض جريها تدخره، الضلع: العرج والغمز في المشي، يقول: إن شرب العرادة أضعف جريها، فغلب ظلعه إبقاءها، ففاتها حزيمة وهو قيد إصبع منها^(٤٠)، أي مسافة صغيرة جداً، أيضاً ذكر قولاً لراعي يصف راعياً:

ضَعِيفُ الْعَصَا بَادِي الْعُرُوقِ تَرَى لَهُ

عَلَيْهَا إِذَا مَا أَجْدَبَ النَّاسَ إصْبَعاً

وضعيف العصا أي قليل الضرب للإبل بالعصا، وذلك مما يحمد به. وقولهم: إنه لضعيف العصا أي ترعيه^(١١)، وبالمعنى ذاته يقول لبيد :
من يبسط الله عليه إصبعاً

بالخير والشرب أي العا^(١٢)

الكف

استخدم العرب الكف وحدة لقياس الأطوال لكن في حدود ضيقة جداً، والكف هي اليد؛ أي الراحة مع الأصابع^(١٣)، والكف أربع أصابع عند العبرانيين^(١٤)، وقيل سميت بذلك لأن الأصل فيها أن يكف الإنسان بها عن الأذى عن نفسه، وهما كفان^(١٥)، وجاء في موسوعة أكسفورد أن الناس استخدموا كلمة "اليد" لقياس ارتفاع الخيل (علوها من الأرض)، وعرض اليد عشرة سنتيمترات تقريباً^(١٦)، وذكر بطرس البستاني أن أربع أصابع تسمى قبضة^(١٧)، وقبضة اليد: ملؤها مضمومة أصابعها^(١٨)، وقد ذكر ابن الرومي القبضة والشبر وهو يهجو أحد الأشخاص:

مِنْ كُلِّ فَطْحَاءٍ عِلَتْ مُدْمَجاً

يُرْبِي عَلَى الْقَبْضَةِ وَالشَّبْرِ^(١٩)

أما الكف فقد ذكرها الشعراء بمعان مختلفة فبمعنى القياس، يقول عمر بن أبي ربيعة:

إِذَا شَرَعْتُ فِيهِ فَلَيْسَ لِمَلَّتْ قِي

مَشَافِرْهَا فِيهِ قَدَى الْكَفِّ مُسَارٌّ

شرعت: خاضت ورددت، المشافر: شفاة البعير، قدى: مقدار، مُسَارٌّ: بقية، ومعنى البيت: إذا انحنت لتشرب من هذا الماء، لم تصادف موضعاً لرأسها ولا اتساعاً لمشافرها أكثر من مساحة الكف^(٢٠)، غير أن الكف استخدمت على نطاق واسع بمعان أخرى، بعيدة عن القياس العملي، غير أنها

غالباً ما تشير إلى الكرم والعطاء والسماحة والجود. خاصة عندما تكون مفتوحة وللبخل عند انقباضها، كما يقول أو تمام وهو يصور جود المعتصم وكثرة بذله ونواله :

وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي كَفِّهِ غَيْرُ رُوحِهِ

لَجَادَ بِهَا فَلَيْتَ لَللَّهِ سَائِلُهُ^(٢١)

وعن المعنى نفسه يقول الخليل وهو يذم رجلاً:

كَفَّاكَ لَمْ تَخْلَفْ لِسْنَدِي

وَلَمْ يَكْ لَكُمْ لَوْمَةٌ مَا بَدَعُهُ

فَكَفَّ عَنِ الْخَيْرِ مَقْبُوضَةً

كَمَا حُطَّ عَنْ مِائَةِ سَبْعَةٍ^(٢٢)

وتستخدم الكف أيضاً، رمزاً لما يملكه الإنسان من مال وغيره، كما في قول أبو العلاء المعري:

مَتَى مَلَأْتُ كَفِّيكَ دَنِيَاكَ أَرْسَلْتُ

مَلَأْتُهَا يَعِيدُ الْكَفَّ مِنْ جُودِهَا صِفْراً

مَلَأْتُكَ كَفِّيكَ: أغنتك، الملم: المصاب، صفراً:

خالياً ؛ أي إذا أعطتك الدنيا شيئاً نزعته منك بالكوارث^(٢٣)، وبمقابل الكرم والعطاء، تستخدم الكف للخير والفضيلة تارة، وللشر والضرر تارة أخرى، فمثلاً يقول المتنبي:

جَوَادٌ سَمَتْ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ كَفُّهُ

سُمُوا أَوْ الدَّهْرَ أَنْ اسْمَهُ كَفُّ

أود الدهر: أي حمله على أن يود، والمعنى يقول:

جواد علت كفه في الخير والشر، إن هذا الممدوح كفه عال، في كل خير لأوليائه، وكل شر لأعدائه^(٢٤)، وكذلك للإشارة إلى الأعمال والإنجازات، كقول الشاعر:

كَفُّكَ أَثَارُ كَفِّيكَ الَّتِي ابْتَدَعْتُ

فِي الْمَجْدِ مَا شَادَهُ أَبَاؤُكَ الْأَوَّلُ^(٢٥)

وأيضاً للدلالة على الحنان والرعاية، كقول
البحثري وهو يمدح :

يسمو بكف على العافين حانية

تهمي وطريق إلى العلياء طمّاح
جعل الشاعر يد الممدوح تحنو على البائسين
والمحتاجين، حنواً يزداد معه سموه إلى المجد
بازدياد حبه على أولئك المرملين^(٥١)، كما تشير
الكف أيضاً إلى الإنسان وحكمته وقدرته، كقول
البحثري أيضاً:

فلا تغلين بالسيف كل غلائه

نيمضي فإن الكف لا السيف يقطع^(٥٢)
وتأتي الكف بمعنى الرضا والمسامحة
والمسالمة، كما يقول عمر بن أبي ربيعة:

إن كفي لك رهن بالرضى

فاقلي يا هند قاله قد وجب^(٥٣)
كما أن قلب اليد أثناء الحديث أو الصمت
تعني الإبطاء في إعطاء الرأي، ينطق ذلك في
مدح ابن الرومي لعلي بن يحيى المنجم :

لا يروى ولا يقلب كفاً

وأكف الرجال في قلب
فهو يمدحه الذكاء وحسن البديهة والنظر
الثاقب، دون إبطاء في الرأي أو ندم يلحقه^(٥٤).

وأحياناً تدمج الكف مع مصطلحات أخرى مثل
الموت والدهر، فتأتي معنى أداته أو الجهة التي
تقود أو اليد التي تفعل ذلك، كما في قول أبو نؤاس:

ولكنني استشعرت ثوباً استكانة

فبت وكف الموت تحضر لي قبراً
استشعرت الثوب: جعلته شعاراً، ثوب
الاستكانة: ثوب الذل والمهانة^(٥٥)، وفي قوله أيضاً:

ويقصر كف الدهر عن أجاره

ويرعى من الآفات من حيث لا يدري
يقول: أن ممدوحه إذا أجار أحداً لم يجرؤ
الدهر على النيل منه بل تظل كفه قصيرة عنه،
كذلك فهو يحرس ويرعى من الآفات، والآفات جمع
آفة وهي العاهة وكل ما فسد^(٥٦).

الفتـر

الفتـر هو ما بين طرف السبابة والإبهام إذا
فتحتهما^(٥٧)، ويستخدم وحدة للقياس اعتماداً على
حجم يد الإنسان، وجاء الفتر في الشعر كناية عن
المسافات الصغيرة، كما في قول عمرو بن معدي
كرب الزبيدي:

وأبت بأسرى لم يكن بين قتلهم

وبين طعاني في اليوم ما دونه فتر^(٥٨)
وكذلك في قول عمر بن أبي ربيعة :
بكل كعاب طفلة غير حمشة

وتمشي الهوينا ما تجاوزته فترا
أي أنه يتذكر هيامه بتلك الفتاة الناهد الغضة
النعمة الصلبة الساق تمشي إذا مشت الهوينا
فتراً فتراً^(٥٩)، وذكر الثعالبي في يتيمة الدهر.
شعراء استخدموا الفتر بالمعنى السابق، منهم
أبو طالب عبد السلام المأموني، حيث يقول:

خليلان ضدان الدجى والضحى معاً

يضمهما فتر من الأرض أو أقل^(٦٠)
ويقارن أبو نؤاس طول الخطوة بالفتـر إذ يقول:
وليسـت خُطاه حين يزهي بردفه

إذا ما مشى في الأرض أكثر من فتر^(٦١)
يزهي: يفخر، الردف: المؤخرة، أما أبو العلاء
المعري فقد ذكر الفتر كثيراً كناية للمسافة

الصغيرة، مثلاً:

عَجِبْتُ لِرَكْبِ الْمَوْجِ يَرْجِعُونَ كَوْكِباً

وجيشُ المنايا من نفوسهم فِئْرُ

ركب الموج: المهذون بالفرق، يرجعون كوكباً:

يستجدون بما هو بعيد، أي: الموت منهم قريب

جداً^(٣٧)، وأيضاً:

و نحنُ كركب الموج ما بين بعضهم

وبين الردى إلا الذراعُ أو الفتر

أي مهذون بالموت المفاجئ^(٣٨)، وأيضاً:

أَوَمَلْ جَنَّةٌ رَحِبَتْ وَرَاحَتْ

وتعجزُ قدرتي عن نيل فتر

أي أطمع بالكثير ولا أقوى على القليل^(٣٩).

الشبر

جاء في اللسان أن الشبر هو ما بين أعلى

الإبهام وأعلى الخنصر (إذا فتحهما)، مذكر

والجمع أشبار، والشبر مصدر شَبَرَ الثوب وغيره،

يشبره.... كاله بشبره.... وهذا أشبر من ذاك أي

أوسع شبراً.... وشَبَرَ وشَبَّرَ إذا قدَّر... ويقال:

قصر الله شَبْرَكَ وشَبْرَكَ أي قصر الله عمره

وطوله... والشبر القد، يقال: ما أطول شَبْرَهُ أي

قدّه، وفلان قصير الشبر. والشبرة: القائمة تكون

قصيرة وطويلة.... تشابر الفريقان إذا تقاربا في

الحرب كأنه صار بينهما شبر، ورجل قصير الشبر

متقارب الخطو، قالت الخنساء:

معاذ الله يَره ضعفي حبرُكي

قصيرُ الشبر من جُشمِ بن بكر

كما أن أشبرَ الرجل: أعطاه وفضله.... والشبر

اسم العطية^(٤٠)، وجاء في الأمالي: يرصعني

ويرضعني وينكحني، ومعناها واحد، والحبركي:

القصير الرجلين الطويل الظهر والشبر: الخير

والعطاء^(٤١)، والشبر يعادل اثنتا عشرة إصبعاً، كما

أن الفلكيين (القدامى) يجزئون قطري النيرين أي

الشمس والقمر وجرميهما أي صفحتيهما

المرئيتين إلى اثني عشر جزءاً متساوية يسمونها

بالإصبع لأن كلاً منها في المنظر القريب من

شبر^(٤٢)، لهذا فإن ابن الصوفي نظم أرجوزة في

صور الكواكب يقول فيها:

جملة الصورة كوكبان

مقدار ما بينهما شبران^(٤٣)

ومع أن الفرق بين طول الشبر والفتر ليس

كثيراً، إلا أن الشبر كان أكثر استخداماً، ربما

لسهولته في القياس، لذلك وظفه الشعراء أكثر من

الفتر، كناية للمسافات أو المقادير الصغيرة،

والشبر، وحدة للقياس، جاء في قول ابن الرومي:

وفي عرضها بالشبر وقفا وطولها

بِخُمْسةِ أشبار بشبر مفرق^(٤٤)

وفي قول بهاء الدين العاملي (١٥٤٧م-

١٦٢٢م)، حين يصف ماء بلدة أقام بها :

تظن غورَ عمقه شبرين

من الصفا وهو على رُمحين^(٤٥)

وعن الشبر، كناية في تقريب الأطوال

والمسافات، يقول قيس لبنى:

إذا ما مشت شبراً من الأرض أزحفت

من البهر حتى ما تزيد على شبر^(٤٦)

والبهر: تتابع النفس، وبنفس الاتجاه يقول ابن

مقبل:

قطوف الخطى لا يبلغ الشبر مشيها

ولا ما وراء الشبر إلا تأودا

قطوف الخطى: بطيئة السير متقاربة الخطى،
والتأود: التثني^(٧٧)، ويقول أيضاً، عمر بن أبي ربيعة:

قَصُرَتْ لَهَا مِنْ جَانِبِ الْحَوْضِ مَنْشَأُ

جديداً كقَابِ الشُّبْرِ أَوْ هُوَ أَصْغَرُ

المنشأ: المنهل، قاب الشبر: مسافة الشبر،
قصرت لها: أفسحت لها مجالاً يقتصر عليه،
ومعنى البيت: لما رأيت الظماً قد أخذ منها مأخذاً
عظيماً وليس لها مورد أو موئل سوى هذه البئر،
خصصتها بمقدار شبر من حافة الحوض^(٧٨)،
والمتنبي يصف طول الأرض كأنها شبر بقوله :

نَضَحْتُ بِذَكَرَاكُمُ حَرَارَةَ قَلْبِهَا

فسارت وطول الأرض في عينها شبرٌ

يقول بردت بذكراكم وشعري الذي قلته فيكم
حرارة قلب هذه الناقة - يعني غلة عطشها -
فأسرعت واستقرت البعيد لنشاطها على هذه
الذكرى وهذا المديح^(٧٩).

كما ذكر الشبر، أبو العلاء المصيري، كناية
للقامات القصيرة :

زَعَمُوا رَجَالاً كَالنَّخِيلِ جُسُومَهُمْ

ومعاشراً قاماتهم أشبارٌ

جسومهم كالنخيل: عمالقة، قاماتهم أشبار:
أقزام، يعتبر الاعتقاد بوجودهم من أكاذيب
القدماء^(٨٠)، ويقول البحري معاتباً صديقاً
مستخدماً الشبر والذراع كناية عن القرب والبعد :

وكيفاً بصاحب إن أذنُ شبراً

يزدني في مباعدة ذراعاً^(٨١)

كما استخدم الشعراء، الشبر في المبالغة في
تكبير أو تعظيم الأشياء الصغيرة، كما في قول
الشاعر:

تَقُولُ لَهُ رَاهِيَةَ ذَاتِ كِدْنَةٍ

منفخة الجنين غيغبها شبر^(٨٢)

والغيغب هو اللحم المتدلي تحت الحنك.

كما جاء ذكر الشبر في كتابات النثر أيضاً
كناية عن المقدار الصغير، مثلاً: ((ومن خرج
على السلطان شبراً مات ميتة جاهلية))^(٨٣)، أي
من خرج عن طاعة السلطان أو ثار عليه بمقدار
بسيط سيلقى مصيره المحتوم.

القدم

القدم في القياس ما بين طرف إبهام الرجل
وطرف الكعب وعند الرياضيين عن سبع
المقياس^(٨٤)، وقد ذكر ابن منظور أن القدم من
لدى الرُسْغ، ما يطأ عليه الإنسان، كما ذكر القدم،
مقياساً في حديث الواقيت حيث قال: كان قدر
صلاته الظهر في الصيف ثلاثة أقدام إلى خمسة
أقدام... وأقدام المِسْ التي تُعرف بها أوقات
الصلاة هي قدم كل إنسان على قدر قامته، وهذا
أمر يختلف باختلاف الأقاليم والبلاد^(٨٥)، وقد يراد
بالقدم مجازاً المأثرة أو السابقة إلى الخير، كما
في قوله تعالى: ﴿وبشر الذين آمنوا أن لهم قدمٌ
صدق عند ربهم﴾ يونس، الآية ٢، أي لهم فضل
ثابتة، وكذلك قوله تعالى: ﴿ولا تتخذوا أيمانكم
دخلاً بينكم فتزل قدم بعد ثبوتها﴾ النحل، الآية
٩٢، أي فتضطربوا وتنحرفوا عن حجة الشرع، وفي
قوله تعالى: ﴿وليربط على قلوبكم ويثبت به
الأقدام﴾ الأنفال، الآية ١١، أي ويثبت به روح
الشجاعة في أنفسكم^(٨٦)، ومن المعان الأخرى، أن
العرب تقول وضع قدمه في الحرب إذا أقبل عليها
وأخذ فيها، وله في العلم قدم أي سبق، وأصل
القدم ما قدمته قدماك^(٨٧)، وعن أول من استخدم
القدم وحدة للقياس، تشير موسوعة المعرفة أن

قدماً على قدم إذا تتبع السهل من الأرض، قال
الراجز:

قد كان عَهْدِي ببني قَيْس وهم
لا يضعون قدماً على قَدَمٍ
ولا يحلون بِإِل في الحَرَمِ

يقول: عهدي بهم أعزاء لا يتوقون ولا يطلبون
السهل، وقيل: لا يكونون تبعاً لقوم، وقوله لا يحلون
بال أي لا ينزلون بجوار أحد يأخذون منه إلا
وذمة^(١٣).

كذلك يقال ((ساق على قدم)) بمعنى أنها
قائمة مشددة مستمرة، كما في قول المتنبي:
لأتركنَّ وجوه الخيل ساهمة

والحرب أقوم من ساق على قدم

ساهمة: عابسة، وقد تغير لونها من الهزال،
يقول لأتركن الخيل ساهمة الوجوه من شدة ما
يألها من الأهوال حين أترك الحرب قائمة كقيام
الساق على القدم^(١٤).

ومن التركيبات الأخرى، ((وضع القدم على
الشيء)) مثل للردع والقمع^(١٥). وتقول العرب وضع
قدمه في الحرب إذا أقبل عليها وأخذ فيها، وله في
العلم قدم أي سبق^(١٦).

الخطوة

الخطوة (بالضم) ما بين القدمين وجمع القلة
(خَطَوَات) بضم الطاء وفتحها وسكونها، والكثير
خَطًى، والخطوة (بالفتح) المرة الواحدة والجمع
خَطَوَات بفتح الطاء وخِطاء بالكسر والمد^(١٧)،
فالخطوة هي المسافة بين القدمين عند المشي،
وتعادل ذراعين أو اثني عشر كفاً^(١٨). أو ستة أقدام،
وتجمع أيضاً ((خَطُأً))، والخطوة كانت معروفة
لدى الرومان وتعادل خمسة أقدام، ويبدو أن سبب

الإغريق هم الذين وجدوا لهم وحدة جديدة هي
القدم وقد قسموه إلى ستة عشر إصبعا، ومن ثم
اعتمد الرومان نظام قياس الإغريق وأجروا
تعديلات عليه، وأحد مساهماتهم الهامة هي
تقسيم القدم إلى اثنتي عشرة وحدة تسمى كل
منها إنجا^(١٩)، وهم الذين أطلقوا على قياس ١٢/١
من القدم ((أونسيا)) أو ((إنشاً))، وكان
المتعارف عليه آنذاك أن القدم هو عبارة عن طول
قدم رجل روماني، وتساوي ثلاثين سنتمتراً
حالياً^(٢٠)، غير أن مصطلح ((القدم)) وحدة
للقياس، لم نلاحظ أن العرب قد استخدموه على
نطاق واسع، لكنه جاء للدلالة على الكمية
الصغيرة، كما في قول كعب بن زهير في هجاء
مزرد بن ضرار:

وساقتك منهم عصبة خندفية

فمالك فيهم قيد ولا قدم^(٢١)
خندف: تبخر في مشيه، هرول، نلاحظ أنه
أشار للكف وحدة صغيرة والقدم وحدة أكبر منها،
أي ليس لك القليل ولا الكثير، إضافة إلى هذا
الترافق بين الكف والقدم، كونهما وحدتين
للقياس، فقد ترافقا في مواطن أخرى، مثلاً بمعنى
الاستمرارية في قول النابغة:

كم غادرت خيلنا منك بمعترك

للخامات أكفأ بعد أقدام
الخامات: الضباع، يريد أنه أوقع بهم وقائع
كثيرة مرة بعد مرة^(٢٢)، وبمعنى الجود للكف والعلا
للقدم في قول ابن من أذر في مدح البرامكة:

فما خُلِقَتْ إلا لجود أكفهم

وأقدامهم إلا لأعواد منبر^(٢٣)

ومن التركيبات الأخرى للقدم، يقال هو يضع

وهذا مثل، يريد أن كل واحد يعمل على قدر وسعه وطاقته، وهذا كقوله :

على قدر أهل العزم تأتي العزائم

و إنما خص الرجل من بين الأعضاء لذكره الخطأ، إذا بها تقع الخطوة، وأراد صاحب الرجل، والمعنى: على قدر همة الطالب يكون سعيه^(١٠٠).

الباع

يقول ابن منظور أن الباع والبوع: مسافة ما بين الكفين إذا بسطتهما... والجمع أبواع، وفي الحديث: إذا تقرب العبد مني بوعاً أتته هرولة، البوع والباع سواء. وهو قدر مدّ اليدين وما بينهما من البدن، وهو ههنا مثل لقرب أطاف الله من العبد إذا تقرب إليه بالإخلاص والطاعة، وباع يبوع بوعاً: بسط باعه.... والباع: السعة في المكارم، وقد قصر باعه عن ذلك: لم يسعه، ورجل طويل الباع أي الجسم، وطويل الباع وقصيره، وهو على المثل، ولا يقال قصير الباع في الجسم.... وربما عجز بالباع عن الثبوت والكرم.... فأما بسط الباع في الكرم ونحوه فلا يقولون إلا كريم الباع^(١٠١). كما يقال الآن أن فلاناً له باع طويل في كذا، يعني له اطلاع ومعرفة وعلم ووفرة واسعة، ويستخدم الباع في قياس الأعماق مثل الآبار وأعماق الماء^(١٠٢)، ويساوي أربعة أذرع، فالباع بمعناه العلمي، القياسي جاء كناية في قول عنتر بن شداد من قصيدته ((أنا العبد)) وقد جمع بين وحدتين للقياس هما الباع والذراع:

إذا الأبطال قُرتْ خُوفَ بأسِي

ترى الأقطار باعاً أو ذراعاً^(١٠٣)

والأقطار جمع قطر وهي الناحية والجانب، يصف شدته في المعركة وبطولته، وبهذا المعنى جاء الباع في قول امرؤ القيس :

استخدام الخطوة وحدة للقياس هو لسهولة، حتى أنها كانت تستخدم لوقت قريب في حساب المسافات أثناء لعبة كرة القدم، أضف إلى ذلك أن الخطوة، مرتبطة ارتباطاً شديداً بالقدم وبالمشي فإنها قد استخدمت استخداماً واسعاً في اللغة، حين تتركب مع كلمات أخرى، فمثلاً يقال: ((اتبع خطاه)) أي تبعه وحذا حذوه وسار على نهجه، و((خطوة عزيزة)) كلمة ترحيبية، و((اتخذ خطوة حاسمة)) أي قراراً نهائياً فاصلاً، و((خطوة خطوة)) أي تدريجياً. والخطوة، حالها كحال القدم، لم يستخدمها العرب وحدة للقياس على نطاق واسع، غير أن أبا تمام ذكرها بقوله:

وقسمتنا الضيزي بنجد وأرضها

لنا خطوة في عرضها ولهم فتر

وقسمة ضيزي أي جائرة^(١٠٤)، للفرق الكبير بين طول الخطوة وطول الفتر.

ولأن سرعة المشي وبطئه يعتمد على طول الخطوة وقصرها، فقد وصف الشعراء ذلك، خاصة لدى النساء، كما في قول المراز بن المنقذ العدوي:

قُطِفَ المشي قريبات الخُطى

بُذناً مثل الغمام المزمخر

القطوف: البطيء أو البطيئة في السير، البادنة: السمين، المزمخر: الكثير الصوت (الرعد)، ويكون عادة كثيفاً ثقيلاً بطيئاً^(١٠٥)، ودخلت الخطوة في الحكمة بقول المتنبي:

وكل طريق أتاه الفتى

على قدر الرجل فيه الخطا

يقول: كل واحد في الطريق الذي يأتيه خطاه على قدر رجله، فإذا اتسعت رجله اتسعت خطاه.

صرف الدهر: جمعه صروف وهي حادثات الزمان ونوائبه^(١١٠).

و ابن الرومي يقارن بين كرم الأقوام مستخدماً الباع والشبر :

يا رب أبواع أقوام ذوي كرم

قيست فما عدلت منكم بأشبار^(١١١)

و ذكر عبيد بن الأبرص، الباع بمعنى القدرة والقوة بقوله :

تذكرت أهل الخير والباع والندی

وأهل عتاق الجرد والبر والطيب

الندی: الكرم والسخاء^(١١٢)، كما أن مفهوم الباع لا يأتي مفرداً فحسب، وإنما مع ألفاظ أخرى مثل طویل، رحيب، رفيع للدلالة أيضاً على الكرم والعطاء والقدرة، ومع عكس هذه الألفاظ مثل قصير، انقباض، ضيق بمعنى البخل وضيق الحال وضعف القدرة، فمثلاً يقول الأعشى مادحاً هوزة بن علي بن بهيم بني حنيفة :

سمعت برحب الباع والجود والندی

فأدليت دلوي فاستقت برشائك

الرشاء: حبل الدلو^(١١٣).

وقول ابن الرومي في مدح سليمان بن عبد الله بن طاهر :

بدا فبتت مخايل من كريم

طویل الباع أروع غير نكس^(١١٤)

وفي قول الخنساء ترثي أخيها صخر :

هابكي ولا تسأمي نوحاً مُسلبيةً

على أخيك رفيع الهم والباع

المسلبية: التي تلبس ثياب المأتم الأسود^(١١٥).

وعكس المفاهيم السابقة، ذكر ابن بابك :

عدوا ترى بينه أبواعاً
تحفره أكرع عجال
أبواع: جمع بوع، وهو بعد أخذه من الأرض، وقوله ((تحفره)) يعني تدفعه دفعاً شديداً.

و عجال: أي سراع، من العجلة^(١١٦)، وأكرع جمع كراع وهي الساق وهنا كناية عن الخيل، وذكر عمر بن أبي ربيعة أيضاً الباع :

قطوف من الحور الأوانس بالضحى

متى تمش قيس الباع من بهرها تربو^(١١٧)

أي أن المتنبي بأوسع الخطو وهو قدر الباع، إن هذه العلامة بين مد اليدين يمينا وشمالاً (أي الباع) واتساع الخطوة في المشي ذكرها ابن مقبل أيضاً:

تبوع رسلاً في الزمام كما نجا

أحم الشوى فرد باجحد حوملا

تبوع: أي تبوع، يعني تهد باعها وسع خطوها، ورسلاً: أي في رسل، يعني على مهل وهينة، ونجا: أسرع، والأحم: الأسود، والشوى: القوائم، وأجدها شواة، والاجحد: جمع جحد، وهو ما ارتفع وصلب من الأرض، وحومل: اسم رمله^(١١٨).

و ذكر الباع ابن هانئ الأندلسي عند وصفه أحد زوارق أسطول المعز لدين الله:

رحيبة مد الباع وهي نضيحة

بغير شوى عذراء وهي ولود^(١١٩)

أي أن الزورق واسع بقدر مد الباع، وشوى بمعنى قوائم، والمعنى الثاني للباع هو السعة والقدرة واتساع الحال والكرم، كما في قول عنتره بن شداد، ذكر الباع بمعنى السعة :

إذا كشف الزمان لك القناعا

ومد إليك صرف الدهر باعا

فالآن قصّر باعي وانتهى طربي

وشمرت في عقابي سطوة الزّمن^(١١٥)

أي قلت قدرتي. كذلك يقول ابن دريد، وقد استخدم الذراع والباع :

ومدّ ضبعي أبو العباس من

بعد انقباض الذرع والباع الوزي

الضبع: وسط العضد. ومد ضبعيه: بسطهما. كناية عن اتساع حاله. وانقباض الذرع والباع كناية عن ضيق الحال^(١١٦). وقول الايبرد في هجاء طلبة بن قيس بن عاصم المنقري :

أبت لك أعراق وأمّ لثيمة

وخال قصير الباع وغد مفسل

المفسل: المتأخر البطيء^(١١٧).

و المعنى الآخر، للباع هو الشرف، كما في قول حجر بن خالد وهو يمدح النعمان بن المنذر:

فإن أنت تهلك بهلك الباع والندى

وتضحى قلوب الحمد الجرباء حائلا

الباع: الشرف، الندى: الكرم، القلوب: الناقة الشابة، الحائل: التي حمل عليها فلم تلحق^(١١٨).

القامة

ذكر ابن منظور، أن القامة كهيئة رجل يُبنى على شفير البئر يوضع عليه عود البكرة والجمع القيم، وكذلك كل شيء فوق سطح ونحوه فهو قامة... والقامة عند العرب البكرة التي يستقي بها الماء من البئر... وقيل: هي جملة أعوادها، قال الشاعر:

لما رأيت أنها لا قامة

وانني مُوفٍ على السّامة

نزعتم نزعاً زعزع الدّعامه^(١١٩)

وتعادل (القامة) خطوتين أو أربعة أذرع أو ستة أقدام..... (وهي) مقياس أيضاً تقاس به الأعماق^(١٢٠)، وتجمع القامة أيضاً قامات، فالقامة بالمعنى السابق، هي طول جسم إنسان، هذا ما تذكره معظم المصادر والمراجع العربية، غير أنها لم تبين لنا كيفية استخدام القامة من الناحية العملية في قياس الأشياء، إذ لا بد من أن هناك أداة أخرى تساوي طول جسم الإنسان أيسر استخداماً، لكن المصادر الغربية، مثل موسوعة أكسفورد البريطانية تشير أن القامة هي طول الذراعين المنشورين أفقياً، ومازالت هذه الكلمة تستعمل اليوم في قياس أعماق البحار، ولربما كان الفايكنغ (الاسكنديناوي) الشعب الذي استعملها للمرة الأولى، وتعادل القامة حوالي مترين^(١٢١)، وعند البحث عن معنى كلمة (fathom) هي القواميس وجدنا أن معناها هو القامة: مقياس لعمق المياه يساوي ستة أقدام^(١٢٢)، وهي أيضاً طول الذراعين الممدودتين^(١٢٣). ولكن مد الذراعين هو الباع، كما ذكرنا سابقاً، ومن هنا فإن طول الباع هو الأداة المناسبة لطول القامة، يؤكد ذلك ما كان يُستخدم في بعض المناطق العربية من أن طول الذراعين هو القامة في قياس الحبال والقماش وغيرها، وهما فعلاً متقاربين بالطول، أي أن قامة الإنسان تساوي تقريباً مد ذراعيه، ويبدو أن العرب في الجاهلية كانوا يفرقون بين طول القامة وطول الباع، يدل على ذلك قول أبي ذؤيب في قياس الحبل:

فلو كان حبل من ثمانين قامة

وتسعين بوعاً نالها بالأنامل^(١٢٤)

وجاء هذا البيت في اللسان بصورة أخرى:

فلو كان حبل من ثمانين قامة

وخمسين بوعاً نالها بالأنامل^(١٢٥)

كما تستخدم القامة بمعنى حُسن الطول، كقول
ابن الهبارية في الخمر:

قامته كالغصن مهتزة

في كضل يرتجُ كالذَّعص
الدعص: قوٌّ من الرمل مجتمع، والجمع
أدعاص.... والكفل: العجز، وقيل ردف
العجز^(١٣٧).

وحدات الطول الناجمة من قوة أعضاء الجسم
لقد استخدم العرب في قياس الأطوال، إضافة
إلى طول أعضاء من جسمهم، معايير أخرى تعتمد
على قوة هذه الأعضاء ووظائفها، مثل العين واليد
والرجل، وعلى هذا الأساس قاموا بحساب
المسافات اعتماداً على طاقة الإنسان أو الحيوان
في المشي، وعلى مدّ البصر، وعلى أقصى مسافة
يستطيع الإنسان أن يرمي بها سهم، كل ذلك من
أجل قياس المسافات البعيدة بين المدن والقرى
وغيرها، لهذا فقد استخدموا وحدات أكبر متنوعة
مثل الغلوة والميل والفرسخ والبريد، خاصة في
الأسفار.

الغلوة

تعتمد الغلوة على أكبر مسافة يصلها سهم
يرميه إنسان، فقد جاء في اللسان: أن الغلوة هي:
قدر رمية بسهم وقد تستعمل في سباق الخيل،
والغلوة، الغاية مقدار رمية^(١٣٨)، وجاء في تاج
العروس أيضاً: أن غلواً كسمو (رفع) به (يريد)
مريداً لأقصى الغاية، والغلوة هي الغاية وهي رمية
سهم أبعد ما يقدر، يقال هي قدر ثلاثمائة ذراع
إلى أربعمائة ذراع، والفرسخ التام خمسة وعشرون
غلوة، وجمعها غلوات^(١٣٩)، غير أن قاموس الكتاب
المقدس يذكر أن الغلوة كانت مقياساً يونانياً نحو
١٤٥ خطوة أو ثمن الميل، ولكنها عند العرب رمية

وهذا يعني أن هناك أداة أخرى غير الباع
لقياس طول جسم الإنسان، يتبين لنا أن هناك
مبالغة في طول الحبل لأن ثمانين قامة تساوي
(١٦٠) متراً تقريباً، وهو رقم كبير جداً بالنسبة
للحبل، كما أن هذه المبالغة تظهر عند شعراء
آخرين، كقول الأعشى:

لئن كُنْتُ في جُبِّ ثمانين قامة

ورقيت أسباب السماء بسُلم
والمعنى: لئن خرقت الأرض فكنت في جب
(بئر) ثمانين قامة، أو طرت في الفضاء فرقيت
أسباب السماء^(١٤٠)، وكقول الفرزدق:

هما دلتاني من ثمانين قامة

كما انقض باز أقتم الريش كاسره^(١٤١)
وقول جرير، وقد قلل من صيغة المبالغة:

تدليت تزني من ثلاثين قامة

وقصرت عن باع العلى والكرام^(١٤٢)
كما أن تقدير الأعماق بالقامة، جاء بوضعه
الطبيعي، مثلاً في قول كعب بن ردة النخعي من
شعراء مذحج في العصر الجاهلي:

فيا ليتني قد سحْتُ في الأرض قامة

وليت طعامي كان فيه حِمامي^(١٤٣)
وكقول الشاعر:

ويل لبعران أبي نعامه

منك ومن شمرتك الهدامة
إذا ابتركت فحضرت قامة

ثم نثرت الفرت والعظامه^(١٤٤)

وقول ابن الرومي:

ولم يغص في بحر كم قامة

حتى أراه عزرائيلاً^(١٤٥)

سهم أبعد ما يقدر عليه.... ومنه المثل ((جري المذكيات غلاء))^(١٣٥). ولذلك فإننا لم نعثر على ما يقيد استخدام العرب الغلوة وحدة للقياس إلا قليلاً كما جاء في شعر جميل:

وسابحات بلوى الحجون
قد جربوني ثم جربوني
من غلوتين ومن المئين
حتى إذا شابو وشيبوني
خلوا عناني ثم سيبوني

السابحات: الأفراس التي كانها تسبح في جريها، الحجون: جبل، واللوى: الموضع، الغلوة: رمية السهم أبعد ما يقدر عليه^(١٣٦)، وذكر النابغة الذبياني، لغلوة، معنى الطول والارتفاع: صفراء كالسيرا أكمل خلقها

كالغصن من غلوائه المتأود^(١٣٧) الميل

هناك تفسيرات لأصل مقياس الميل (mile). الأول، كما جاء في المصادر الغربية، وهو من الكلمة اللاتينية mille passus وتعني ألف خطوة ((a thousand paces))، والخطوة الرومانية كانت مزدوجة وتعادل خمس أقدام تقريباً^(١٣٨)، أي أن الميل الحالي الذي يساوي ٥٢٨٠ قدماً أو ١٧٦٠ ياردة، المعروف بالميل التشريعي ((statute mile))، مأخوذ عن الميل الروماني القديم المؤلف من ألف خطوة (milia passuum)، كل خطوة منها مقدارها خمسة أقدام، ومن هنا كان طول هذا الميل الروماني نحواً من ٥٠٠٠ قدم. وقد أقر البرلمان البريطاني اعتماد الميل التشريعي عام ١٥٩٣ م^(١٣٩)، غير أن بريطانيا تحولت في عام ١٩٧٥ إلى نظام القياسات المترية، أما التفسير الثاني لأصل الميل (بالكسر وسكون)، فهو لعلماء اللغة

العربية، يقول ابن منظور في هذا المجال: الميل من الأرض: قدر منتهى مدّ البصر، والجمع أميال وميول، قال كثير عزة:

سيأتي أمير المؤمنين ودونه

صماد من الصّوان مرت ميؤها
وقيل للأعلام المبنية في طريق مكة أميال لأنها بنيت على مقادير مدى البصر من الميل إلى الميل، وكل ثلاثة أميال فرسخ، والميل: منار يبنى للمسافرين في أنشاز الأرض (الأرض المرتفعة) وأشرفها، وقيل: مسافة من الأرض متراخية ليس لها حد معلوم، وذكر ابن منظور قول الجوهري أن للميل ثلاث استخدامات: ميل الكحل (قضب دقيق لجعل الكحل في العين)، ميل الجراحة (آلة للجراح)، وميل الطريق (أعلام في الطريق لهداية المسافرين)، وجمعه أميال وأميل، وأنشد ابن بري لأبي النجم:

حتى إذا آل جرى بالأميل

وقارق الجزء ذوو التابل

وفي حديث القيامة: فتدنى الشمس حين تكون قدر ميل، قيل: أراد الميل الذي يكتحل به.

وقيل: أراد ثلث الفرسخ، وقيل: الميل القطعة من الأرض ما بين العلمين، وقيل: هو مد البصر^(١٤٠). مما سبق يتضح أن للميل ثلاثة معان: مسافة قدر منتهى مد البصر وتبلغ ثلث الفرسخ، والعلم أو المنار الذي يبنى للمسافرين، والآلة الصغيرة للكحل والجراحة، أما الآن فلم يبق للميل إلا معنى واحد هو مقياس للطول، وهو بري وبحري، فالبحري يساوي تقريباً (١٦٠٩) من الأمتار، والبحري (١٨٥٢) من الأمتار.

وإذا أخذنا الميل بمعنى المسافة فإن تقديره كان يختلف عند العرب، عن عما هو عند الآخرين،

فقد كان يعتمد لديهم على قوة البصر وليس على عدد الخطوات. كما أننا نجد أن العرب قد استخدموه منذ الجاهلية، يؤكد ذلك ما جاء في شعرهم، ولا بد من الإشارة أن الميل كان يُطلق عليه في صدر الإسلام بالميل الهاشمي، لأن الرسول (ﷺ) قدّر حده في طريق البادية وبنى على كل ثلث فرسخ ميلاً، واختلف في مقداره على الاختلاف في مقدار الفرسخ^(١٤١).

وجاء ذكر الميل في الشعر كثيراً، فمثلاً قول الأعشى الكبير مادحاً الأسود بن المذر اللخمي:

يَهْمَاءُ مَوْحِشَةٍ رَفَعَتْ لَعَرَضُهَا

طَرَفِي لِأَقْدِرَ بَيْنَهَا أُمَيَّالَهَا

اليهماء: الصحراء ليس فيها علم يهتدى به السالك، الأميال: جمع ميل وهو عند العرب قدر منتهى مد البصر من الأرض، و(معنى البيت) وصف الصحراء في رحلته إلى ممدوحة، فهي مضلة عمياء، موحشة، يمد فيها بصره ليقدر أميالها^(١٤٢) وقوله أيضاً:

رُبَّ خَرَقٍ مِنْ دُونِهَا يُخْرِسُ السَّفْ

رَ وَمِيلٌ يُفْضِي إِلَى أُمَيَّالٍ

الخرق: ما اتسع من الأرض لأن الريح تخترق فيه وتهب فيه لسعته، أفضى به إلى كذا: انتهى به إليه، (والمعنى) فبينني وبينها فقار تخرس أهوالها المسافرين، وميل ورائه أميال^(١٤٣).

ويقول أيضاً:

لَمْ تَمْشِ مَيْلًا وَلَمْ تَرْكَبْ عَلَى جَمَلٍ

وَلَا تَرَى الشَّمْسَ إِلَّا دُونَهَا الْكَلَلِ

الكله (بالكسر): ستر ينصب على الهودج أو

على القراش^(١٤٤). وزهير بن أبي سلمى يقول:

يَقْطَعُنْ أَجْوَازَ أُمَيَّالِ الضَّلَاةِ كَمَا

يَغْشَى النَّوَاتِي غَمَارَ اللَّجِّ بِالسُّقُنِ

أجواز: أوساط والواحد جوز، والنواتي:

الملاحون^(١٤٥)، ويقول أيضاً:

جَوَانِحُ يَخْلُجْنَ خَلْجَ الدَّلَاءِ

يَرْكُضْنَ مَيْلًا وَيَنْزَعْنَ مَيْلًا^(١٤٦)

وعمر بن أبي ربيعة يصف مطارده لسرب من

الحسناوات يقول:

قَلَمًا أَجْزَأَ الْمَيْلَ مِنْ بَطْنِ رَابِعٍ

بَدَتْ نَارُهَا قَمَرَاءَ لِّلْمَتَنُورِ

أجزنا: تجاوزنا، رابع: اسم موض، قمراء:

مضيئة كالقمر، المعنى: لم نكد نجتاز ميلاً من

المسافة حتى بدت لنا نار منزلها كأنها قمراً

للمستنير^(١٤٧). ويقول أيضاً في مناسبة أخرى:

بَيْنَمَا نَحْنُ نَعْتَنِي أَبْصَرْنِي

دُونَ قَيْدِ الْمَيْلِ يَعْذُوبِي الْأَعْرَ

يَنْعَتِي: يصفني بما في من حسن، قيد الميل:

مقداره. الأعز: من الخيل ما كان له غره أي بياض

في جبهته^(١٤٨)، كما شبه كعب بن زهير العنف بطول

الميل كناية لطوله بقوله:

غُلْبَاءُ وَجَنَاءُ عَلَکُومٍ مُدْكَرَةٌ

فِي دَفِّهَا سَعَةٌ قُدَامُهَا مَيْلٌ

الغلباء: الغليظة الرقبة، كناية عن القوة،

الوجناء: الناقة الشديدة الصلبة، العلکوم:

الضخمة العظيمة، المذكرة: التي لها قوة الذكر،

الدف: الجنب، قدامها ميل: أي طويلة العنق^(١٤٩)،

وكذلك ذي الرمة:

رَأَيْتُ الْمَهَارَى وَالْدِيهَا كِلَيْهِمَا

بَصَحْرَاءَ غُفْلٍ يَرْمَحُ الْآلَ مَيْلَهَا

المهاري: الإبل المهرية، الميل: القطعة من الأرض^(١٠٠)، والآل: ما يبدو كالسراب ويكون في النهار، يشاهد كالماء. ويرمح: يلمع، وقد ذكر ابن الرومي، الميل، كثيراً في شعره، فمثلاً، حين يصوّر المسافة الصغيرة، كأنها أصبحت طويلة يستخدم لذلك الشبر والميل :

لوانه للقاطعين مسافة

لحسبت أن الشبر فيها ميل^(١٠١)

كما ورد الميل في الكتابات العربية لتقدير المسافات بين المدن، مثلاً ذكر صاحب الأغاني من أخبار الوليد بن يزيد: ((ومضوا في نفر من أصحابهم مشاة إلى معاوية بن مصاد، وهو بالمزة، وبينها وبين دمشق ميل. فأصابهم مطر شديد))^(١٠٢).

كذلك جاء في مراصد الإطلاع: ((بلاس: بلد بينه وبين دمشق عشرة أميال))^(١٠٣).

الفرسخ

الفرسخ من وحدات قياس المسافات البعيدة في الأسفار وغيرها، ومعانيه تنحصر ما بين الساعة من النهار، والسكون والراحة، والمسافة المعلومة، كما يقول ابن منظور: الفرسخ: السكون..... وفراسخ الليل والنهار ساعاتهما وأوقاتها..... والفرسخ من المسافة المعلومة في الأرض مأخوذ منه، والفرسخ: ثلاثة أميال أو ستة، سمي بذلك لأن صاحبه إذا مشى قعد واستراح من ذلك كان سكن، وهو واحد الفراسخ، فارسي معرب، وفي حديث حذيفة: ما بينكم وبين أن يرسل عليكم الشر إلا فراسخ من ذلك..... وكل شيء دائم كثير لا ينقطع فرسخ.

و الفرسخ: الراحة والفرجة، ويقال للشيء الذي لا فرجة فيه: فرسخ. كأنه من السلب،

وانتظرتك فرسخاً من الليل أو من النهار أي طويلاً، وكأن الفرسخ أخذ من هذا^(١٠٤).

وبالفارسية يكتب فرسنك^(١٠٥) (الكاف هنا تلفظ كما حرف G في كلمة give)، وهي (Frasong فرسنگ) في الفهلوية، وقد أشير إلى هذا المقياس الفارسي في بعض مؤلفات الكتبة اليونان مثل (هيرودتس) و(كسينوفون) ((Xenophon))، وهو ((Farsong)) في الفارسية الحديثة، وPrasakh في لغة بني إرم^(١٠٦)، ويقدر الفرسخ الآن بثمانية عشر ألف قدم أو ثمانية كيلومترات تقريباً، ويبدو أن العرب في الجاهلية لم يستخدموا الفرسخ وربما لم يعرفوه، غير أنهم استخدموه بعد الفتوحات الإسلامية، يتضح ذلك ما ورد في الشعر وغيره، لذلك نجد أن جريراً قد ذكر الفرسخ والميل عند هجائه الفرزدق :

لو كنت خراً يا بن قَيْن مجاشع

شيعت ضيقك فرسخين وميلاً^(١٠٧)

وكقول البيهقي وقد ذكرهما معاً أيضاً:

يطوون من أبعادها طيهم

من فرسخ الأرض ومن ميلها^(١٠٨)

كذلك يقول:

هلاً توقضتم مسافة فرسخ

حين يُجاوِزُكُمْ إلى إسكاف

إسكاف من نواحي النهر وان بين بغداد وواسط من الجانب الشرقي^(١٠٩).

وابن الرومي ذكر الفرسخ أيضاً بقوله :

يتجلى تنسّم الريح من غا

ية تسعين فرسخاً فيطير^(١١٠)

ومتى رأوا ديكا ولو من فرسخ

أبصرتهم يغدون عدو مبالط^(١١١)

لا يعرف القرن وجهه ويرى

قضاء من فرسخ فيعرفه^(١٣٧)

وجاء في الأغاني أن الفضل بن يحيى قال لأبي
النضير: أنت القائل فينا :

إذا كنت من بغداد في رأس فرسخ

وجدت نسيم الجود من آل برمك

لقد ضيقت علينا جداً^(١٣٨)، وذكر الصنوبري
الفرسخ بقوله:

لست أسمىه أنت تُبصر ما

وصفت من فرسخ فتفرزه^(١٣٩)

كما جاء الفرسخ في مثل يُطلق على المسافة
البعيدة لأحد الأديرة وهو دير كعب بالشام:

((أطول من فراسخ دير كعب))، قال الشاعر:

ذهبت تماديا وذهبت عرضا

كانك من فراسخ دير كعب^(١٤٠)

كذلك استخدم الفرسخ لتقدير المسافة بين
موضعين، فمثلاً: ((بئر أرحا: بئر على ثلاثة أميال
من المدينة عندها كانت غزوة ذات الرقاع))^(١٤١).

البريد

استخدم العرب مصطلح البريد في أربعة
معاني: الرسائل، والدابة التي تحمل الرسائل،
وحامل الرسائل، والمسافة المعلوم، كما أن هذا
المصطلح فارسي الأصل معرب، ذكر كل ذلك ابن
منظور: البريد فرسخان وقيل ما بين كل منزلين
بريد، والبريد: أرسل على دواب البريد، والجمع
برُد، وبرَد بريداً أرسله، والبريد: الرسول وإبراده
إرساله. قال الراجز:

رايت للموت بريداً مبرداً

وقال بعض العرب: الحمى بريد الموت (أي

رسوله)، وسكك البريد: كل سكة منها اثنا عشر
ميلاً، وهي ستة عشر فرسخاً، وقيل لدابة البريد:
بريد، لسيره في البريد، قال الشاعر:

إني أنص العيس حتى كأنني

عليها بأجواز الفلاة بريداً

والبريد كلمة فارسية يراد بها في الأصل البرد
وأصلها 'بريد دم' أي محذوف الذنب لأن بغال
البريد كانت محذوفة الذنب كالعلامة لها فأعربت
وخففت، ثم سمي الرسول الذي يركبه بريداً،
والمسافة بين السكتين بريداً، والسكة موضع كان
يسكنه الفيوج المرتبون من بيت أو قبة أو رباط
وكان يُرتب في كل سكة بغال، وبعد ما بين السكتين
فرسخان. وقيل أربعة. والبريد المرتب، يقال حمل
فلان على البريد، وقال امرؤ القيس:

على كل مقصوص الذنابي معاود

بريد السري بالليل من خيل بُبراً

(أي أن خيل البريد مقطوع ذنبها)، وقال مزرد
أخو الشماخ بن ضرار يمدح عرابة الأوسي:

فدتك عراب اليوم أُمي وخالتي

وناقتي الناجي إليك بريدُها

أي سيرها في اليد، وصاحب البريد قد أُبرِد
إلى الأمير فهو مُبرِدُ والرسول بريد^(١٤٢)، وأضاف
صاحب التاج: وفي الحديث: " لا تُقصر الصلاة في
أقل من أربعة برِدٍ " وهي ستة عشر فرسخاً، وفي
كتب الفقه: السَفَرُ الذي يجوز فيه القصر أربعة
برِدٍ، وهي ثمانية وأربعون ميلاً بالأميال الهاشمية
التي في طريق مكة، والبريد كلمة فارسية يراد بها
في الأصل البغل. وأصلها برده دم أي محذوف
الذنب، كالعلامة لها، وبرَدَه وأبرده: أرسله
بريداً.....

وفي الحديث أنه صَلَّى الله عليه وسلم قال: "إذا أبردتم إليَّ بريداً فأجعلوه حَسَنَ الوجهِ حَسَنَ الاسمِ"^(١٦٨)، وكلمة البريد، معروفة لدى العرب في الجاهلية، يتضح ذلك ما ذكره امرؤ القيس (كما ذكرنا) وأيضاً في قوله عند قيصر يذكر ابنته هند:

وَنَادَمْتُ قَيْصَرَ فِي مُلْكِهِ

فَأَوْجَهَنِي وَرَكِبْتَ الْبَرِيدَ

أوجهني: جعلني عنده وجيهاً، ويروى: فأرحبني: يعني أنزلني في مكان رحب، وركبت البريد: يريد الخيل^(١٦٩)، ويشيد أسماء بن خارجة الغزاري بقريش بقوله:

وَلَا رَجَعَ الْبَرِيدُ بَغْنُمَ خَيْرٍ

وَلَا حَمَلَتْ عَلَى الطَّهْرِ النِّسَاءُ^(١٧٠)

كما ذكر البريد أيضاً عمر بن أبي ربيعة بقوله:
قَالَتْ لَذَاكَ جَزِيَتْ فَاعْتَرَفَنِي

إِذْ تَبْعَثِينَ بِكُتُبِهِ الْبُرُودَ^(١٧١)

البرد: جمع بريد، وهو حامل الرسائل، وقال جرير يمدح هشام بن عبد الملك:

تَهْنَأُ لِلْخَلِيفَةِ كُلِّ نَصْرٍ

وَعَافِيَةٍ يَجِيءُ بِهَا الْبَرِيدُ^(١٧٢)

البريد: الرسائل أو حامل الرسائل، كذلك ذكر البحتري، البريد:

فِيَا ذُلَّ الْبَرِيدِ وَمَبْرَدِيهِ

إِذَا فَضَتْ خَرَائِطُهُ الْخُرُوطَ^(١٧٣)

الخروط: الداية الجموح تجتذب رسنها من يد ممسكها وتذهب، ومن ينخرط في الأمور جهلاً. الخريطة: وعاء من جلد أو نحو يشد على ما فيه، الجمع خرائط، وهنا البريد: الرسول، ومبرديه: أي

الذين أرسلوه، وذكر صاحب الأغاني في أخبار الوليد بن يزيد، البريد بقوله: "إذ نظر الوليد بن يزيد إلى رهج قد أقبل، وسمع قعقة البريد، فتعوذ بالله من شرِّ هشام وقال: إن هذا البريد قد أقبل بموت وحي أو بملك عاجل، فقلت: لا يسوءك الله أيها الأمير بل يسرك ويبقيك أبداً، إذ بدا رجلان على البريد يقبلان... قال: ما معكما ؟ قال: كتاب مولاك سالم بن عبد الرحمن"

يتضح مما سبق أن البريد هنا هو الدابة أو الدواب التي عليها الرجلان وهما يحملان الرسالة، ثم ذكر صاحب الأغاني قول الوليد بن يزيد:

وَأَنَا الْبَرِيدُ يَنْعَى هِشَاماً

وَأَنَا بِخَاتَمِ الْخِلَافَةِ

وأيضاً:

طَالَ لَيْلِي وَبِتَ أَسْقِي الْمُدَامَا

إِذْ أَتَانِي الْبَرِيدُ يَنْعَى هِشَاماً^(١٧٤)

وجاء ذكر البريد عند مديح القطامي لأسماء بن خارجة الغزاري:

وَلَا رَجَعَ الْبَرِيدُ بَغْنُمَ خَيْرٍ

وَلَا حَمَلَتْ عَلَى الطَّهْرِ النِّسَاءُ^(١٧٥)

وفي الخلافة الإسلامية كان للبريد ديوان خاص به وله مسؤول يقوم بأعماله، جاء ذلك في قول البحتري وهو يهجو الحارثي:

صَكَّكَ عَلَى سُلَيْمَانَ بْنِ وَهَبٍ

أَبَا حَسَنِ بَدِيَّانِ الْبَرِيدِ^(١٧٦)

وفي الأشباه والنظائر قول أبو علي البصير:

أَرَى أَخْبَارَ بَيْتِكَ عَنْكَ تَخْفَى

فَكَيْفَ وَلَيْتَ أَعْمَالُ الْبَرِيدِ^(١٧٧)

وحدات القياس الناتجة من دمج المسافة مع الزمن

إن ربط المسافة بالزمن، كانت معروفة لدى الشعوب القديمة، بسبب حاجتهم لتقدير المسافات بين المواضع المختلفة، ولأن السير مشياً أو على الدواب يكون لفترات محددة، تعتمد على قدرة الأشخاص أو هذه الدواب في تحمل السفر أو لأسباب أخرى مثل طلوع الشمس وغروبها وانتصاف النهار أو الوصول إلى مكان معين، كل ذلك أدى بهم لاستخدام مصطلحات خاصة لتقدير المسافات في الأسفار تعتمد على دمج المسافة بالزمن أي معدل ما يقطعه الإنسان أو الحيوان أو القافلة في زمن معين، مثل المرحلة ومسيرة (أو مسافة) ساعة أو ليلة أو نهار أو يوم أو شهر، بمعنى بُعد أرض تقتضي سفر كل فترة من الفترات السابقة، ومن الشعوب القديمة التي استخدمت ذلك، البابليون، فقد ذكر جواد علي أن القصة من أصل "kas-pu" في البابلية، ومعناها (ساعتان) أي مسيرة تقطع في ساعتين^(١٧٨)، كذلك ذكر قاموس الكتاب المقدس مسيرة يوم، يراد بها مسافة (٢٠) ميلاً أي مسيرة سبع ساعات على الماشي^(١٧٩).

وقد أشار القرآن الكريم إلى الدمج بين المسافة والزمن بقوله تعالى: «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون» السجدة، الآية ٥، وقوله أيضاً: «تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة» المعارج، الآية ٦. إن هذا الدمج يشبه ما يستخدم الآن في حساب المسافات بين الأجرام السماوية. بما يطلق عليه السنة الضوئية، وهي المسافة التي يقطعها الضوء خلال سنة كاملة. ستبين الوحدات المستخدمة في

دمج المسافة مع الزمن وهي المرحلة والمسيرة أو المسافة في زمن معين.

المرحلة

المرحلة واحدة المراحل، يقال بيني وبين كذا مرحلة أو مرحلتان، والمرحلة: المنزلة يرتحل منها، وما بين المنزلين مرحلة^(١٨٠)، فالمرحلة هي المسافة التي يقطعها المسافر في زمن معين أو بين موضعين، والمرحلة هي من المصطلحات التي استخدمها العرب حيث يقسمون المسافة بين مكانين إلى عدة مراحل، ثم يحددون المسافة على ضوء عدد هذه المراحل، فمثلاً جاء في الأغاني عن أخبار الوليد بن يزيد: "فذكر مولى لعباد بن زياد، قال: إني لبحرود، وبين جرود ودمشق مرحل" ^(١٨١)، كما جاء في كتاب مراصد الاطلاع: "البان: بلد على مرحلتين من غزنين، بينها وبين كابل" ^(١٨٢)، كما ذكر البحري المراحل عند مدحه للموفق:

تأوبنن حموص أبواب بالس

مسيراً بفرط الذعر تطوى مرحلته
حموص: من أعمال حلب وهي على ستة فراسخ من حلب، بالس: بلدة بالشام بين حلب والرقعة^(١٨٣).

مسيرة أو مسافة في زمن معين

إضافة للمرحلة، استخدم العرب مصطلح مسيرة مرتبطاً بزمن معين، وجاء في لسان العرب حديثاً: نُصِرْتُ بالرعب مسيرة شهر، أي المسافة التي يسار فيها من الأرض... والسير عندهم بالنهار والليل^(١٨٤)، وذكر البعيث بن حريث مسيرة شهر بقوله:

خيال لأم السلسبيل ودونها

مسيرة شهر للبريد المذبذب

ويقصد بريد العساكر لأنه يجيء ويذهب^(١٨٤).
كما جاء في مختار الصحاح أن اليمامة هو اسم
جارية زرقاء كانت تبصر الراكب من مسيرة ثلاثة
أيام^(١٨٥).

وجاء في الأغاني أيضاً: "فلما أستجمع ليزيد
الناقص أمره، وهو مُتَبِدٍ أَقْبَلَ إلى دمشق، وبين
مكانه الذي كان فيه وبين دمشق أربع ليال"^(١٨٦)، كما
ذكر البحري سير ليلة بقوله:

إذا سِرْتُ عَنْهُمْ لَيْلَةً أَوْ تَلِيَهَا

عَرَفْتُ اغْتِرَابِي فِي حَنِينِ جَمَائِي^(١٨٧)

ومسيرة يوم في قول الشاعر:

فَقَرَى الْعِرَاقَ مَسِيرُ يَوْمٍ وَاحِدٍ

والبصرتان وواسط تكميله^(١٨٨)

البصرتان: الكوفة والبصرة. وأنشد ثعلب
ذاكراً مسيرة أربع (ربما مسيرة أربعة أيام):
ولقد لقيت على مسيرة أربع

أعْمَى يَقْصُ طَرِيقَهُ بَوْسُومِ^(١٨٩)

قال يريد بالأعمى سيلاً رآه في طريقه، وقد
سأل في بعض الأدوية^(١٩٠).

والسير ساعة في النهار ذكرها النابغة الجعدي
مادحاً الرسول (ﷺ):

خَلِيلِي عَوْجاً سَاعَةً وَتَهْجَرَا

ونوحاً على ما أحدث الدهر أو ذرا

عوجاً: قفاً، تهجراً: سيراً في الهاجرة وهي
نصف النهار عند اشتداد الحر^(١٩١)، ومما يُذكر أن
العرب استخدموا مصطلح الساعة لتعني جزءاً من
الوقت، وقد جاء ذكر الساعة في القرآن الكريم
بصورتين، الأولى غير معرفة "ساعة" بمعنى فترة
قليلة من الوقت والثانية معرفة "الساعة" بمعنى

يوم القيامة لتعني الذي يهملنا هنا هو الصورة
الأولى حيث يقول الله تعالى: «فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا
يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» الأعراف، الآية
٣٤، كما جاء ذكر الساعة في قول أبو فراس
الحمداني وهو في السجن:

تَطُولُ بِي السَّاعَاتُ وَهِيَ قَصِيرَةٌ

وَفِي كُلِّ دَهْرٍ لَا يَسْرُكُ طَوْلُ^(١٩٢)

ومع أن الساعة لم يتم تحديدها، لكن العرب
كانوا يعرفون تحديدها بصورة تقريبية.

وجاء ذكر السير لمدة عشرين شهراً في قول
الشاعر:

فَسَرْتُ إِلَيْهِمْ عَشْرِينَ شَهْرًا

وَأَرْبَعَةَ فَذَلِكَ حِجَّتَانِ^(١٩٣)

وعوضاً عن المسيرة، استخدم العرب أيضاً.
مصطلح المسافة أي البعد، في فترة زمنية محددة
والمسافة: بُعْدُ الْمَضَارَّةِ (موضع) والطريق، وأصله
من الشَّم، وهو أن الدَّهْلَجَ كان إذا ضَلَّ في فلاة أخذ
التراب فشمه فعلم أنه على هديه، قال رؤبة: إذا
الدليل استأف أخلاق الطرق.

ثم كثر استعمالهم لهذه الكلمة حتى سمو البعد
مسافة، وقيل: سمي مسافة لأن الدليل يستدل على
الطريق في الفلاة البعيدة الطرفين بسوفه تراها
ليعلم أعلى قصده هو أم على جور، وقال امرؤ
القيس:

عَلَى لَا حَبَّ لَا يُهْتَدَى بِمَنَارِهِ

إذا سافه العود الديافي جرجرا^(١٩٤)

أي: ليس به منارٌ فيُهْتَدُ به، وإذا ساف الجمل
تربته جرجر جزعا، من بعده، وقلة مائه.....

وفي الأساس المسافة: المضرب البعيد،
وأصلها: موضع سوف الأذلاء، يتعرفون حالها من

بُعد، وقرب، وجور وقصد، ويقال بينهم مساوفٌ ومراحل.... مجاز المجاز قول ذي الرقة :

وأبعدهم مسافة غور عقل

إذا ما الأمر ذو الشبهات عالا^(١٩٥)

وجاء ذكر مسافة يوم في قول الشاعر:

فقال أقمنا كي نعزي بفقده

مسافة يوم ثم نتلوه في غد^(١٩٦)

وفي أحيان كثيرة لا تُستخدم كلمة "مسافة" أو "مسيرة". وإنما يقال، أربعة أيام أو ثلاث ليال لتقدير المسافة بين مكانين، كما جاء في مراصد الإطلاع: "بغلان: بلدة بنواحي بلخ، قال: وظنتي أنها من قرى طخارستان، قيل بينها وبين بلخ ستة أيام"^(١٩٧)، وكذلك "أنطاكية: مدينة هي قصبة العواصم من الثغور الشامية.... بينها وبين حلب يوم ويلة"^(١٩٨).

العلاقة بين وحدات الطول

لم تكن العلاقة بين وحدات الطول ثابتة، بل إنها متباينة حسب الزمان والمكان، ومع ذلك فقد كانت هنالك تناسبات معينة يتم التعامل معها، لحساب أحدها بدلالة الآخر، والشيء الجميل أن العرب نظموا هذه العلاقات شعراً لأهميتها أولاً ولتسهيل حفظها ثانياً، فقد ذكر بطرس البستاني قولاً لبعض الأدباء، يوضح فيه هذه العلاقات شعراً من الأكبر إلى الأصغر :

إن البريد من الفراسخ أربع

ولفرسخ فثلاث أميال ضعوا

والميل ألف أي من الباعات قل

والباع أربع أذرع فتتبعوا

ثم الذراع من الأصابع أربع

من بعدها العشرون ثم الإصبع

ست شعيرات فيطن شعيرة

منها إلى ظهر لأخرى يوضع

ثم الشعيرة ست شعرات غدت

من شعر بغل ليس هذا يدمع^(١٩٩)

يمكن فهم هذه العلاقات أكثر إذا بدأنا من الأصغر إلى الأكبر:

ست شعرات برزون (دابة) تساوي حبة شعير، ست حبات شعير تساوي إصبع (طوله) ، أربع وعشرون إصباعاً تساوي ذراع، أربع أذرع تساوي باعاً، ألف باع يساوي ميلاً. ثلاث أميال تساوي فرسخ، أربع فراسخ تساوي بريداً، ويمكن أن نلاحظ أن العرب استخدموا وحدات صغيرة جداً وهي الشعيرة وحبة الشعير (لم نذكرهما سابقاً)، مما يدل على الدقة في قياس الأبعاد الصغيرة جداً، وهي مستوحاة، ليس من جسم الإنسان، بل من مما في الطبيعة من حيوان ونبات.

وإذا كان العرب قد نظموا العلاقات بين وحدات قياس الأطوال شعراً، فإن البابليين قد وضعوها في جداول تشرح تركيب أنظمة القياس وتمثيلها بالرموز المسمارية وفقاً للنظام الستيني ذو القاعدة ستين التي تتضمن وحدات قياسية سهلة الاستعمال في الحسابات، فمثلاً كان على الجهة اليسرى من كل عمود في اللوح يوجد متتابعة مرتبة حسب نسق معين لقياسات خطية، بوحدات قياسية مرتبة من الأصغر إلى الأكبر: (شي) (she حبة) ، ((شو - سي)) (shu-si (إصبع) ، كبت cubi (ذراع) ، وهكذا إلى ((بيرو)) (beru الذي يعادل ٢١٦٠٠ ذراع، وعلى يمين كل من الأعمدة، توجد

أن العرب حاولوا أن تكون هذه الوحدات أكثر دقة وثابتة من خلال العلاقات فيما بينها، ومع ذلك فإنها لم تصمد طوال الزمن فقد حل محلها الوحدات الحديثة الدقيقة، الإنكليزية والمترية (الفرنسية).

وكما هو معروف أن النظام الإنكليزي يعتمد أيضاً على أعضاء الجسم مثل القدم والياردة (الذراع)، غير أن النظام المتري، الذي يعد أكثر دقة وأكثر ملائمة للقياسات، لا يعتمد على أعضاء الجسم، لكنه يعتمد على وحدة أساسية من العالم الطبيعي، هي طول دقيقة واحدة لقوس الدائرة العظمى للأرض، وأعطت للوحدة الأساسية لهذا النظام، اسماً هو متر (metre) من الاسم الإغريقي metron الذي يعني القياس measure، ولكن مع وجود هذه القياسات الحديثة فإن الوحدات المعتمدة على أعضاء الجسم لا زال يستخدم قسماً منها نظراً لسهولة استخدامها وحضورها السريع. ■

القياسات الخطية نفسها ممثلة برموز ستينية، كما أن هناك جدول آخر يشابه الجدول الأول، عدا كون الجهة اليمنى من كل عمود فيه، تتضمن مضاعفات (للوحدات المقابلة لها) بالرموز الستينية^(١٠٠)، إذن الهدف واحد سواء للعرب أو البابليين وهو تسهيل حفظ العلاقات بين المقاييس في الحسابات.

الخلاصة

لقد كشف الشعر لنا، كونه أحد الوثائق الأساسية للسجل البشري، صورة جميلة عن ما استخدمه العرب من وحدات لقياس الأطوال، منذ الجاهلية. أسماءها. طبيعتها. مصادرها. كما إننا نلاحظ أنهم أخذوا القياسات الصغيرة من الطرف العلوي للجسم فقط مثل الذراع والشبر والإصبع، أما القياسات الكبيرة فهي تعتمد على قوة أعضاء معينة من الجسم، كما أن بعض هذه الوحدات كان أكثر شيوعاً من غيره، نتيجة لاستخداماته الواسعة بسبب طبيعته الملائمة. كما

• • •

الهوامش

- (١) لسان العرب: ٦ / ١٨٧.
- (٢) المعجم الفلسفي: ٣٨١.
- (٣) المعجم المدرسي: ٨٨٧.
- (٤) ديوان لزوم ما لا يلزم: ٢ / ٢٤.
- (٥) ديوان البحري: ٢ / ١٢٦٦.
- (٦) شرح ديوان أبي نؤاس: ١ / ٤٧٢.
- (٧) العصر العباسي الثاني: ٣٦٦.
- (٨) ديوان امرؤ القيس: ٧٩.
- (٩) شرح ديوان أبي نؤاس: ٢ / ٥٠٤.
- (١٠) The New Encyclopedia, Britanica, Vol. 23, P. b93.
- (١١) تاريخ العلوم العام: ١ / ١٠٦.
- (١٢) The New Encyclopedia, Vol. 23, P. b93.
- (١٣) موسوعة أكسفورد: ٢ / ١٣٤.
- (١٤) رسالة اليونسكو، نوفمبر: ١٦.
- (١٥) موسوعة أكسفورد: ٢ / ١٣٤.
- (١٦) الموسوعة العلمية الميسرة: ٥٤.
- (١٧) لسان العرب: ٨ / ٩٣.
- (١٨) معجم ألفاظ القرآن الكريم: ٢ / ٤٢٥.
- (١٩) مراصد الإطلاق: ١ / ١٨٣.
- (٢٠) ديوان كعب بن زهير: ١١٢.
- (٢١) ديوان ابن الرومي: ٦ / ٢٥٤٠.
- (٢٢) المفضليات: ٦٢.
- (٢٣) العصر العباسي الأول: ١٧٢.
- (٢٤) شعر ابن الهبارية: ١٢٣.
- (٢٥) الأمالي: ٢ / ٥١.

- (٢٦) ديوان البحري: ٢ / ١٢٨٨.
- (٢٧) معجم ألفاظ القرآن الكريم: ١ / ٤٣٥.
- (٢٨) مختار الصحاح لك: ٢٢١.
- (٢٩) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ٢ / ٥٣.
- (٣٠) ديوان المتلمس العبدى: ٢٣٤.
- (٣١) ديوان البحري: ٢ / ١٢٤٢.
- (٣٢) العصر الجاهلي: ٢٢٩.
- (٣٣) Encyclopedia of knowledge, vol. 19, P.312.
- (٣٤) الأعداد والقياسات في أقدم السجلات المكتوبة. مجلة العلوم. ع ١. مج ٦/٣.
- (٣٥) نهج البلاغة: ٢٨٩.
- (٣٦) محيط المحيط: ٤٩٧.
- (٣٧) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ١ / ٢٤.
- (٣٨) ديوان سقط الزند: ١٩٩.
- (٣٩) لسان العرب: ٨ / ٩٣.
- (٤٠) نفسه: ١٥ / ٣٢.
- (٤١) نفسه: ١٥ / ٦٣.
- (٤٢) العصر الإسلامي: ٩٤.
- (٤٣) لسان العرب: ٩ / ٣٠١.
- (٤٤) المفصل: ٧ / ٦٢٣.
- (٤٥) معجم ألفاظ القرآن الكريم: ٥١٤ / ٢.
- (٤٦) موسوعة أكسفورد: ٢ / ١٣٤.
- (٤٧) كشف الحجاب في علم الحساب: ٦٥.
- (٤٨) معجم ألفاظ القرآن الكريم: ٢ / ٣٥٦.
- (٤٩) ديوان ابن الرومي: ٣ / ١٠٥٧.
- (٥٠) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ١ / ٢٥٢.
- (٥١) العصر العباسي الأول: ٢٨٣.
- (٥٢) لسان العرب: ٨ / ١٧٦.
- (٥٣) ديوان لزوم ما لا يلزم: ١ / ٤٠٠.
- (٥٤) ديوان المتنبي: ٢٨٥.
- (٥٥) من كتاب يتيمة الدهر: ٢٩٦.
- (٥٦) البحري: ٩٠.
- (٥٧) نفسه: ٢٨٧.
- (٥٨) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ١ / ٤٤.
- (٥٩) العصر العباسي الثاني: ٣١٤.
- (٦٠) ديوان أبو نؤاس: ٢٩٤.
- (٦١) نفسه: ٣٠٢.
- (٦٢) مختار الصحاح: ٤٨٦.
- (٦٣) شعر عمر بن معدي كرب الزبيدي: ١١٩.
- (٦٤) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ١ / ٢٠٥.
- (٦٥) من كتاب يتيمة الدهر: ٣٦١.
- (٦٦) ديوان أبو نؤاس: ٢٥٧.
- (٦٧) ديوان لزوم ما لا يلزم: ١ / ٣٢٧.
- (٦٨) نفسه: ١ / ٣٤٢.
- (٦٩) نفسه: ١ / ٤٥٨.
- (٧٠) لسان العرب: ٤ / ٣٥١.
- (٧١) الأمالي: ٢ / ١٥٨.
- (٧٢) محيط المحيط: ٤٩٧.
- (٧٣) صور الكواكب الثمانية والأربعين: ٢٣.
- (٧٤) ديوان ابن الرومي: ٦ / ١٧١٠.
- (٧٥) ديوان بهاء الدين العاملي: ١٢٧.
- (٧٦) ديوان قيس لبنى: ٥٢.
- (٧٧) ديوان ابن مقبل: ٦٦.
- (٧٨) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ١ / ٢٥٢.
- (٧٩) شرح ديوان المتنبي: ١ / ٢٢٧.
- (٨٠) ديوان لزوم ما لا يلزم: ١ / ٣٩٩.
- (٨١) ديوان البحري: ٢ / ١٣٤.
- (٨٢) من كتاب الأشباه والنظائر: ٦٦.
- (٨٣) سراج الملوك: ٣٤٤.
- (٨٤) محيط المحيط: ٧٣٠.
- (٨٥) لسان العرب: ١٢ / ٤٧٠.
- (٨٦) معجم ألفاظ القرآن الكريم: ٢ / ٣٧٨.
- (٨٧) محيط المحيط: ٧٣٠.
- (٨٨) Encyclopedia of knowledge, vol. 19, P.312.
- (٨٩) موسوعة أكسفورد: ٢ / ١٣٤.
- (٩٠) ديوان كمب بن زهير: ٧٩.
- (٩١) النافذة: ٢٧٦.
- (٩٢) العصر العباسي الأول: ٣٢٨.
- (٩٣) لسان العرب: ١٢ / ٤٧٠.
- (٩٤) تاريخ الأدب العربي: ٦٠٠.
- (٩٥) لسان العرب: ١٢ / ٤٧٠.
- (٩٦) محيط المحيط: ٧٣٠.

- (٩٧) مختار الصحاح: ١٨١.
- (٩٨) المفصل: ٧ / ٦٢٣.
- (٩٩) ديوان أبي تمام: ٤ / ٥٧٨.
- (١٠٠) عبقرية اللغة العربية: ١٨٣.
- (١٠١) ديوان المتنبي: ٤٢.
- (١٠٢) لسان العرب: ٨ / ٣١.
- (١٠٣) تاج العروس: ٥ / ٢٨٣.
- (١٠٤) ديوان عنتره ومعلته: ٢١١.
- (١٠٥) ديوان امرؤ القيس: ١٩٠.
- (١٠٦) الأمالي: ٢ / ٣٨.
- (١٠٧) ديوان ابن مقبل: ٢١٣.
- (١٠٨) الرائد في الأدب العربي: ٥٠٨.
- (١٠٩) ديوان عنتره ومعلته: ٢١٠.
- (١١٠) ديوان ابن الرومي: ٣ / ١٠٢٥.
- (١١١) ديوان عبيد بن الأبرص: ٤٠.
- (١١٢) العصر الجاهلي: ٣٤٩.
- (١١٣) ديوان ابن الرومي: ٣ / ١١٦.
- (١١٤) شرح ديوان الخنساء: ٥٦.
- (١١٥) من كتاب بتيمة الدهر: ٢٥٢.
- (١١٦) العصر العباسي الثاني: ٤٢٥.
- (١١٧) في أضياء الشعر: ٢١٩.
- (١١٨) العصر الجاهلي: ٢١٢.
- (١١٩) لسان العرب: ١٢ / ٥٠١.
- (١٢٠) المفصل: ٧ / ٦٢٣.
- (١٢١) موسوعة أكسفورد: ٢ / ١٣٤.
- (١٢٢) قاموس المورد: ٣٣٩.
- (١٢٣) Webster Dictionary , P. 452.
- (١٢٤) ديوان أبي ذؤيب: ٢٠٠.
- (١٢٥) لسان العرب: ٨ / ٢١.
- (١٢٦) ديوان الأعشى الكبير: ١٢٣.
- (١٢٧) طبقات فحول الشعراء: ٣٦.
- (١٢٨) نفسه: ٣٩.
- (١٢٩) شعراء مذبح: ٥٦٣.
- (١٣٠) لسان العرب: ١٢ / ٤١٠.
- (١٣١) ديوان ابن الرومي: ٥ / ١٩٨٥.
- (١٣٢) شعر ابن الهبارية: ١١٨.
- (١٣٣) لسان العرب: ١٥ / ١٣٢.
- (١٣٤) تاج العروس: ١٠ / ٢٦٩.
- (١٣٥) قاموس الكتاب المقدس: ٧٥٢.
- (١٣٦) ديوان جميل: ٢١٦.
- (١٣٧) النايغة الديباني: ٣٤٣.
- (١٣٨) Ency. American , Vol. 18 , P. 585.
- (١٣٩) موسوعة المورد: ٧ / ٢٠.
- (١٤٠) لسان العرب: ١١ / ٦٣٩.
- (١٤١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ٢ / ١٦٧٣.
- (١٤٢) ديوان الأعشى: ٢٧.
- (١٤٣) نفسه: ٣.
- (١٤٤) عبقرية اللغة العربية: ١٨١.
- (١٤٥) شرح ديوان زهير: ١١٨.
- (١٤٦) نفسه: ٢٠٤.
- (١٤٧) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ١ / ٣٠٦.
- (١٤٨) تاريخ الأدب العربي: ٢٦٠.
- (١٤٩) نفسه: ٢٢٧.
- (١٥٠) ديوان دي الرمة: ٩٢٥.
- (١٥١) ديوان ابن الرومي: ٥ / ١٨٩٨.
- (١٥٢) الأغاني: ١٥ / ٢١٥.
- (١٥٣) لسان العرب: ١١ / ٢١٥.
- (١٥٤) لسان العرب: ٣ / ٤٤.
- (١٥٥) معجم المعربات الفارسية: ١٣٣.
- (١٥٦) المفصل: ٧ / ٦٢٤.
- (١٥٧) شرح ديوان جرير: ٤٥٤.
- (١٥٨) ديوان البحتري: ٣ / ١٢٧٠.
- (١٥٩) نفسه: ٣ / ١٢٧٠.
- (١٦٠) ديوان ابن الرومي: ٣ / ٩٩٤.
- (١٦١) نفسه: ٦ / ١٤٤٧.
- (١٦٢) نفسه: ٦ / ١٢٧٠.
- (١٦٣) الأغاني: ٢٤ / ١٢٨٠.
- (١٦٤) معجم المعربات الفارسية: ١٣٣.
- (١٦٥) الخزل والدال: ٢ / ١٧٠.
- (١٦٦) مراصد الإطلاع: ١ / ١٤٠.
- (١٦٧) لسان العرب: ٣ / ٤٤.
- (١٦٨) تاج العروس: ٧ / ٤١٢.

- (١٦٩) ديوان امرؤ القيس: ٨٠.
- (١٧٠) العصر الإسلامي: ٢٢٦.
- (١٧١) ديوان عمر بن أبي ربيعة، عالم الكتب: ١ / ١٥٩.
- (١٧٢) شرح ديوان جرير: ١٥٠.
- (١٧٣) ديوان البحتري: ٢ / ٧٨٢.
- (١٧٤) الأغاني: ١٥ / ٨٠٥ - ٨٠٧.
- (١٧٥) العصر الإسلامي: ٢٢٦.
- (١٧٦) ديوان البحتري: ٢ / ٧٨٢.
- (١٧٧) من كتاب الأشباه والنظائر: ٣٤.
- (١٧٨) المفصل: ٧ / ٦٢٤.
- (١٧٩) قاموس الكتاب المقدس: ٧٥٣.
- (١٨٠) لسان العرب: ١١ / ٢٨٠.
- (١٨١) الأغاني: ١٥ / ٨١٧.
- (١٨٢) مراصد الإطلاع: ١ / ١١١.
- (١٨٣) ديوان البحتري: ٣ / ١٦٨٣.
- (١٨٤) لسان العرب: ٤ / ٣٨٩.
- (١٨٥) معجم مقاييس اللغة: ١ / ٢٤٣.
- (١٨٦) مختار الصحاح: ٧٤٤.
- (١٨٧) الأغاني: ١٥ / ٨١٧.
- (١٨٨) ديوان البحتري: ٣ / ١٧٠٠.
- (١٨٩) من حلية المحاضرة: ٢٩٩.
- (١٩٠) نفسه: ٤٨٣.
- (١٩١) تاريخ الأدب العربي: ٢٤٢.
- (١٩٢) التوجيز في الأدب العربي: ٩٩.
- (١٩٣) لسان العرب: ٤ / ٥٦٩.
- (١٩٤) نفسه: ٩ / ١٦٥.
- (١٩٥) تاج العروس: ٢٣ / ٤٧٢.
- (١٩٦) صناعة الكتابة: ٣٥٧.
- (١٩٧) مراصد الإطلاع: ١ / ٢٠٩.
- (١٩٨) نفسه: ١ / ١٢٤.
- (١٩٩) كشف الحجاب في علم الحساب: ٨٧.
- (٢٠٠) الأعداد والقياسات في أقدم السجلات المكتوبة، مجلة العلوم، ١٤ / مج ٢ / ٩.

- الأعداد والقياسات في أقدم السجلات المكتوبة، لي. فريبرك، مجلة العلوم، ١٤ / مج ٢ / ٩، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ١٩٨٧م.
- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، دار التحرير، القاهرة، (د.ت.).
- الأمالي، لأبي علي القالي، دار الحكمة، بيروت، (د.ت.).
- البحتري، لنديم مرعشلي، ط٢، دار طلاس، دمشق، ١٩٨٧.
- بهاء الدين العاملي لمحمد التونجي، الاستشارية الإيرانية، دمشق، ١٩٨٥.
- تاج العروس، لمرتضى الزبيدي، وزارة الإعلام والمجلس الوطني للثقافة، الكويت، ١٩٩٧م.
- تاريخ الأدب العربي، لحنا الفاخوري، المطبعة البولسية، بيروت، ١٩٦٠م.
- تاريخ العلوم العام، لرينيه تاتون، تر. علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٨٨م.
- الخزل والبدال، لياقوت الحموي، تحقيق زكريا ومحمد أديب، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٨م.
- ديوان ابن الرومي، لحسين نصار، دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٩م.
- ديوان ابن مقبل، لنعمة حسن، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٦٢م.
- ديوان أبي تمام، لمحمد عبده عزام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م.
- ديوان أبي ذؤيب الهذلي، لسوهام المصري، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.
- ديوان أبي الطيب المتنبي، لمصطفى السقا وآخرون، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- ديوان أبي نؤاس، لعمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٨م.
- ديوان امرؤ القيس، لمحمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م.
- ديوان الأعشى الكبير، لمحمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٥٠م.
- ديوان البحتري، لحسن كامل الصيرفي، دار المعارف، ط٢، القاهرة، ١٩٧٧م.

ديوان جميل، لحسين نصار، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٧م.

ديوان ذي الرمة، للإمام الباهلي تحقيق عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان، ط٢، بيروت، ١٩٨٢م.

- ديوان سقط الزند، لأبي العلاء المعري، عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٨م.

ديوان عمر بن أبي ربيعة، لقدري مايو، علم الكتب، بيروت، ١٩٩٧م.

ديوان عنتره ومعلقته، لخليل شرف الدين، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٨م.

- ديوان قيس لبنى، لعفيف نايف حاطوم، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨م.

- ديوان كعب بن زهير، لمحمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.

- ديوان لزوم ما لا يلزم، لكمال اليازجي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م.

- ديوان المتملس العبدى، لحسن كامل الصيرفي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٩٧م.

- ديوان النابغة الذبياني، لابن السكيت، تحقيق شكري فيصل، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٨م.

- الرائد في الأدب العربي، لنعيم العصيمي، ط٢، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٧٩م.

- سراج الملوك، لأبي بكر الطرطوشي، تحقيق جعفر البياتي، رياض الريس، لندن، ١٩٩٠م.

- شرح ديوان أبي نواس، لإيليا الحاوي، دار الكتب اللبناني، بيروت، ١٩٨٣م.

- شرح ديوان جرير، لمحمد إسماعيل الصدي، دار الأندلس، بيروت، د.ت.

- شرح ديوان الخنساء، لإسماعيل يوسف، دار الكتاب العربي، دمشق، د.ت.

- شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، لأبي العباس ثعلب، دار الكتب، القاهرة، ١٩٤٤م.

- شرح ديوان المتنبي، لعبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م.

- شعر ابن الهبيرة، لمحمد فائز طراييشي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧م.

- شعراء مدحج، لمقبل التام عامر الأحمد، وزارة الثقافة، صنعاء، ٢٠٠٤م.

صناعة الكتابة، ليفكتور الكك وأسعد علي، ط٣، دار غندور، بيروت، ١٩٩٧م.

صورة الكواكب، لأبي الحسن عبد الرحمن الصوفي، حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٤م.

- طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي، شرح محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٢م.

- عبقرية اللغة العربية، لعمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨١م.

- عبيد بن الأبرص، لتوفيق أسعد، وزارة الإعلام، الكويت، ١٩٨٩م.

- العصر الجاهلي، لشوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م.

- العصر العباسي الأول، لشوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م.

- العصر العباسي الثاني، لشوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٢م.

- في أفياء الشعر، لمحمد بن سليمان السديس، مؤسسة اليمامة، الرياض، ٢٠٠٠م.

- قاموس الكتاب المقدس، لنخبة من الأساتذة، ط٦، مكتبة المشعل، بيروت، ١٩٨١م.

- كشف الحجاب في علم الحساب، لبطرس البستاني، مطبعة الأمريكان، بيروت، ١٨٨٥م.

- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧م.

- محيط المحيط، لبطرس البستاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٢م.

- مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر الرازي، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ١٩٨٤م.

- مراصد الإطلاع، لصفي الدين البغدادي، تحقيق علي محمد الجبالي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٥٤م.

- المعجم العربي الأساسي لجماعة من كبار اللغويين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، لاروس، تونس، ١٩٨٩م.

- المعجم الفلسفي المختصر، تر. توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦م.

- معجم ألفاظ القرآن الكريم، لمجمع اللغة العربية، ط٢، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٧٠م.

- المعجم المدرسي، لمحمد خير أبو حرب، وزارة التربية، دمشق، ١٩٨٥م.

- معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس ابن زكريا، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٩م.

ديوان جميل، لحسين نصار، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٧م.

ديوان ذي الرمة، للإمام الباهلي تحقيق عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان، ط٢، بيروت، ١٩٨٢م.

- ديوان سقط الزند، لأبي العلاء المعري، عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٨م.

ديوان عمر بن أبي ربيعة، لقدري مايو، علم الكتب، بيروت، ١٩٩٧م.

ديوان عنتره ومعلقته، لخليل شرف الدين، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٨م.

- ديوان قيس لبنى، لعفيف نايف حاطوم، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨م.

- ديوان كعب بن زهير، لمحمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.

- ديوان لزوم ما لا يلزم، لكمال اليازجي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٢م.

- ديوان المتملس العبدى، لحسن كامل الصيرفي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٩٧م.

- ديوان النابغة الذبياني، لابن السكيت، تحقيق شكري فيصل، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٨م.

- الرائد في الأدب العربي، لنعيم العصيمي، ط٢، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٩٧٩م.

- سراج الملوك، لأبي بكر الطرطوشي، تحقيق جعفر البياتي، رياض الريس، لندن، ١٩٩٠م.

- شرح ديوان أبي نواس، لإيليا الحاوي، دار الكتب اللبناني، بيروت، ١٩٨٣م.

- شرح ديوان جرير، لمحمد إسماعيل الصدي، دار الأندلس، بيروت، د.ت.

- شرح ديوان الخنساء، لإسماعيل يوسف، دار الكتاب العربي، دمشق، د.ت.

- شرح ديوان زهير بن أبي سلمى، لأبي العباس ثعلب، دار الكتب، القاهرة، ١٩٤٤م.

- شرح ديوان المتنبي، لعبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م.

- شعر ابن الهبيرة، لمحمد فائز طراييشي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧م.

- شعراء مدحج، لمقبل التام عامر الأحمد، وزارة الثقافة، صنعاء، ٢٠٠٤م.

المراجع الأجنبية

- * Encyclopedia American. Grolier. connedicut. 1987.
- * Encyclopedia of knowledge. Grolier U.S.A. 2000.
- * The New Encyclopedia Britanica. J.E. safra. Chicago. 1997.
- * Webster's Ninth New collegiate Dictionary. Merriam. Webster Inc., Soringfield. 1988.

- معجم المعربات الفارسية، لمحمد التونجي، ط ٢، مكتبة لبنان، بيروت. ١٩٩٨م.
- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام لجواد علي، ط ٢. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٨٠م.
- المفضليات، لأحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون. دار المعارف، القاهرة. ١٩٦٤م.
- من حلية المحاضرة، لابن علي الحاتمي. مظهر الحجري. وزارة الثقافة. دمشق. ٢٠٠٠م.
- من كتاب الأشباه والنظائر، لأبي عثمان سعيد بن هاشم وأبي بكر بن محمد بن هاشم، اختيار محمد علي دقة، وزارة الثقافة، دمشق. ١٩٩٥م.
- من كتاب الدهر. للثعالبي. منير كنعان، وزارة الثقافة. دمشق. ١٩٩٢م.
- موسوعة أكسفورد العربية، لمجلس من الأكاديميين. دار الفكر، بيروت. ١٩٩٩م.
- الموسوعة العلمية الميسرة، لثقولا شاهين وآخرين، ط ٢. مكتبة بيروت. ١٩٨٥م.
- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي، تقديم رفيق المعجم. مكتبة لبنان. بيروت. ١٩٩٦م.
- موسوعة المورد. لمنير البعلبكي. دار العلم للملايين. بيروت. ١٩٨٢م.
- النابغة الذبياني، لجميل سلطان، دار الأنوار، بيروت. ١٩٧١م.
- نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه)، شرح محمد عبده. مؤسسة الأعلمي. بيروت. ١٩٩٢م.
- الوجيز في الأدب العربي، لمحمد خير الحلواني. المكتبة العربية. حلب. ١٩٦٥م.

ebeta.Saknrit.com

من مظاهر الإبداع العراقي القديم: الأصالة والتأثير في ميداني اللغة والكتابة

د. ابتهاج عادل الطائي
جامعة الموصل - العراق

من الواضح أن البشر خلال مراحل وجودهم واجهوا ظروفًا مختلفة ولم تكن لديهم تصورات مخططة لماضيهم وفق نسق وأسلوب معين، فكان علم التاريخ الوسيلة لحفظ مآثر الإنسان حيث يعد أول مسجل بشري أو عمل بشري مسجل يجمع التجربة البشرية بمختلف أنواعها ومفاهيمها، وهو الإطار الذي ضمّ جميع الفكر البشري بنشاطاته الدينية والوجدانية والاجتماعية، وحفظ هذا كله عن الأجيال السابقة ليقدمه للأجيال اللاحقة، وكانت الوسيلة التي استخدمت لأجل ذلك الكتابة والتي اتفق الباحثون على جعلها الحد الفاصل بين عصور ما قبل التاريخ والعصور التاريخية^(١).

الدينية والتنظيمات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والإدارة الحكومية لا تترك أثرًا بعد زوال أصحابها إن لم تكن مدونة، لذلك يحاول الباحث الأثري في مثل هذه الحالات جمع المعلومات المبعثرة عن المظاهر الحياتية. وبعد دراستها يستطيع أن يستنتج فرضيات معقولة يفسر بموجبها ماضي الإنسان في عصور خلت من الكتابة^(٢)، فالشواهد المادية التي تركها الإنسان العاقل في تلك العصور تعطينا صورة أن الإنسان كان ذا إحساس بالأشكال والأحجام والألوان وربما خضع لبعض القواعد التي أملاها عليهم هذا

فعصور ما قبل التاريخ شغلت حوالي أكثر من ٩٠٪ من الوجود البشري على كوكبنا قد انقضى قبل أن يتقن الإنسان الكتابة. وهذا ما دفع الباحث بارنز أن يستغني عن اصطلاح ما قبل التاريخ وأن يستعيز عنه بمفهوم ما قبل الكتابة، حيث يشير الباحث نفسه إلى أن التاريخ مستمر وموجود ويعتبر أول وثيقة تاريخية هي أول آلة حجرية صنعها الإنسان^(٣)، لكننا لا نتفق معه في هذا الرأي لأن الدراسات الأثرية لا تستطيع أن ترسم لنا صورة كاملة لحضارات الإنسان في عصور ما قبل التاريخ، لأن العناصر غير المادية كاللغة والعقائد

المفهوم أو ذاك لرسم الحيوانات والناس والرموز، ولا شك في أن وجهته في هذا كان بتأثير أغراض عملية، فأخذ الإنسان يحفر رسوماً حيوانية وبشرية ورمزية على ألواح من الحجر ومن عظم الحيوان، وإلى جانب ذلك النوع من الفن الذي يمكن أن نطلق عليه ((فن المقتنيات المنقولة))، أفضى به الأمر إلى إنماء الفن الثابت أو غير المنقول أي الفن الجداري أو فن الرسم على الجدران، وكان يعتمد الإنسان في رسم مختلف الأشياء على الذاكرة البصرية وهي ذاكرة مرموقة، وإن ميزة محاكاة الأشياء بالحركات والإشارات الصامتة قد كانت عند جماعات ((الإنسان العاقل)) القدماء أكثر نمواً وأشد تطوراً، ولا ريب أنهم كانوا يستعملون لغة الحركات والإشارات وكانت المحاكاة جزءاً لا يتجزأ من حياتهم^(١).

ومما تجدر إليه الإشارة أن ما يعرف بالكتابة البدائية (Ancraie) كما سميها الباحثون بالمسماريات لم تعد تمثل الآن أقدم أطوار الكتابة في وادي الرافدين، والتي يتفق على أنها ظهرت لأول مرة في مدينة الوركاء في جنوب العراق في الحقبة الممتدة بين ٣٢٠٠ - ٣٠٠٠ ق.م، فهناك دراسات تتمحور حول ما يعرف بمرحلة ما قبل الكتابة وهي مرحلة استعمل فيها إنسان القرى الزراعية في العصر الحجري الحديث في العراق القديم قطعاً رمزية ذات أشكال مختلفة ترمز كل منها إلى وحدة عددية، فجرة الزيت مثلاً كان يرمز لها بكرة واحدة، ويرمز للجرتين بكرتين وهكذا، ولقد ميّز الباحثون بين نوعين من هذه القطع الرمزية، الأول: وهو النوع البسيط الذي يعود إلى العصر الحجري الحديث وقد عثر على نماذج منه في قرى جرمو وحسونة وتل الصوان وتبه كواره، والقطع من هذا النوع مصنوعة من

الطين والحجارة، والثاني: هو النوع المعقد الذي عثر على كميات كبيرة منه أكثر من ٨٠٠ قطعة في مدينة الوركاء ويبدو أن التسمية مأخوذة من شكل النقوش المنفذة بطريقة التحزيز والتنقيط على ظاهر القطع الرمزية هذه التي تصنع باليد لتمثل أشكالاً هندسية وتجريدية مختلفة لأعضاء بشرية أو حيوانية كرؤوس خراف وأسماك وأخرى على هيئة جرار وظهر من خلال دراسة النوع الثاني من القطع الرمزية أنها تطابق أشكال العدادات الصورية الأولى على ألواح الطين التي عرفت بمصطلح ((النصوص البدائية)) (Ancraic) مما يظهر أن النصوص الأخيرة امتداداً طبيعياً للقطع الرمزية (Token)^(٢).

ولقد اختلف الباحثون في تحديد الدوافع التي دفعت الإنسان إلى ابتكار الكتابة فهناك من يقول إن الإنسان اضطر لحفظ كل ما يبتدعه من تراث لنقله إلى الجيل اللاحق فاخترع رموزاً مدونة تسهل عليه تذكر ما يريد أن يحفظه، وهناك من يرى أن الدافع وراء ذلك هي السعي لحفظ اللغة وتصويب ما يعتريها من تبديل، ومن يدعم هذا الرأي هو وجود النصوص المعجمية والنصوص المدرسية وتطورها المستمر عبر الحقب التاريخية وصولاً بما يعرف بنصوص UR5.RA=Hubullum، وغيرها من المسلسلات المعجمية التي كتبت بلغتين: السومرية والآكدية والحثية ولولاها لانهصر الفكر الإنساني بما يحتويه من معارف وخبرة علمية مهنية كانت أم تطبيقية، ومن الواضح أن أسبقية الكلام في شكل لغة التعبير عن حقائق الحياة كان مألوفاً وشمولياً قبل أن يصار إلى التدوين الذي كان نتيجة لتطور لغة الكلام والثقافة والمعرفة والعلوم^(٣)، كما يمكن القول إن هناك دوافع اقتصادية دفعت الإنسان إلى

ابتكار الكتابة لتلبية متطلبات المعبد الاقتصادية^(٧).

ويمكن للباحث أن يتتبع ثلاث مراحل مرت بها الكتابة منذ أن ابتكرت أقدم العلامات الصورية وحتى غدت وسيلة طيبة للتدوين في أواخر الألف الثالث قبل الميلاد.

المرحلة الأولى: الكتابة الصورية،

Pictographic

وتعتبر هذه المرحلة من أقدم المراحل في تاريخ الكتابة، وقد ظهرت في النصف الثاني من عصر الوركاء العلامات الأولى للكتابة التي تشبه الصور. حيث عثر في الطبقة الرابعة من الوركاء على مجموعة من الألواح الطينية ذات المضامين الاقتصادية الخاصة بأدوار وحسابات المعبد، وكان إلى جانب الأرقام المثبتة على هذه الألواح طبعات لأختام إسطوانية لتعريف بالشهود في المعاملات المسجلة حيث يتم تدوين الأشياء برسم صورها التقريبية، فإذا ما أراد الكاتب التعبير عن النجمة رسم صورة لها، وإذا أراد كتابة كلمة ماء رسم خطوطاً متموجة للتعبير عن حركة الماء وإذا أراد التعبير عن السمكة رسمت الخطوط العامة لشكل السمكة وإذا أراد التعبير عن الثور رسم رأس الثور، وكذلك الحال بالنسبة للشمس وغيرها من الأشياء الملموسة والمحسوسة، ولقد وصلت نماذج منها من عصر الوركاء، كما تم الكشف عن لوح من الحجر من مدينة كيش (تل الأحيمر) منقوشة بكتابة صورية ويتضمن نصاً اقتصادياً، والجدير بالذكر أن عدد العلامات في هذه المرحلة وصلت التقديرات إلى ألفين علامة، وقد اختزل ما يقرب إلى ثلثي هذا العدد مع نهاية عصر فجر السلالات السومرية،

وصلت إلى ما يقرب إلى ثلاثمائة علامة. وأصبح عدد المستخدم من العلامات لا يتجاوز ستمائة علامة بعد قرن ونصف من هذا التاريخ. وفي بداية الألف الثاني قبل الميلاد لم يبق من العلامات سوى خمسمائة علامة، وقد رافق هذا التقليل اختزال في أشكالها الصورية وابتعاد عن رسم الخطوط المحلية وميل عام إلى التبسيط^(٨).

المرحلة الثانية الرمزية: Ilogogram

لم تكن الكتابة الصورية كافية للتعبير عن الأفكار والأشياء المعنوية، فاهتدى سكان وادي الرافدين إلى الطريقة الرمزية، وذلك برسم صور لها بهيئة مختصرة، فأصبحت العلامات لا تعبر عن الشيء الذي تصوره فقط بل تعبر عن أفكار ذات صلة بما تمثله تلك العلامة، وبعبارة أخرى استخدموا قيمياً جديدة لعلامات كانت قائمة سابقاً، فصدرها أفكار تتعلق بالمعنى الأصلي للشيء ذاته، فمثلاً أصبحت صورة القدم لا تستخدم لتدوين القدم أو الرجل بل اتخذت لها معانٍ جديدة وأفعالاً مستمدة من معناها الأصلي مثل وقف، أتى، قام، ذهب، ومشى.

كما عمدوا إلى دمج علامتين أو أكثر، فمثلاً إذا أراد الكاتب التعبير عن كلمة (أمة) رسم الصورة المعبرة عن كلمة امرأة مع الصورة المعبرة عن البلاد الأجنبية، وإذا أراد الكاتب كتابة الفعل أكل رسم صورة الفم وبداخله قطعة من الخبز، كما عبر الكاتب عن الفعل شرب برسم صورة الفم وبداخله صورة الماء، وبجمع المرحلتين الصورية والرمزية أصبح بالإمكان التعبير عن معانٍ وجمل كثيرة، فأخذت العلامة المسمارية ترمز في هذه المرحلة إلى المعاني المعنوية ذات العلاقة بالصور المكونة للعلامة المسمارية. لكن رغم

ذلك بقيت الكتابة عاجزة عن التعبير عن الأفكار المجردة، لذلك توصل الكاتب العراقي إلى استخدام الأسلوب المقطعي في تدوين اللغة السومرية للتعبير عن تلك الأفكار والمعاني والصفات المجردة فكانت المرحلة الثالثة من تاريخ تطور الكتابة.

المرحلة الثالثة المقطعية الصوتية: Phonetic

يقصد بالمرحلة الصوتية إعطاء أصوات للعلامات تتناسب ولغتهم المجردة عن مدلولاتها الصورية والرمزية، حيث رأى الإنسان أن هناك صعوبة بتصوير الأفكار المجردة كالحب والكرم والأمانة، ولذلك نراه يعمد إلى جعل الصور الأولى التي استخدمها لتعبير عن الأشياء المادية والأفكار المنبثقة عنها في كتابة الجمل والكلمات، وذلك على شكل أصوات وبتجميع عدة أصوات يتكون عندهم مقطعاً جديداً، فإذا أراد كتابة كلمة مطر وضع أولاً المقطع الذي يعني الماء ثم المطر الذي يعني السماء فصارت الكلمة ti-á أي ماء السماء أي المطر، وإذا أراد كتابة كلمة حياة كانت تلفظ بالسومرية ti كتبت بصورة السهم الذي يلفظ باللغة نفسها ti أيضاً. وهذا يعني أن السومريين أخذوا من صورة السهم الصوت فقط دون ما ترمز إليه الصورة ليعبروا بها عن كلمة أخرى، وهذا يعني أن لكل من العلامتين سهم وحياة لفظ متطابق بالرغم من اختلاف المعنى، وبهذه الطريقة تمكن الكاتب العراقي من كتابة الأسماء والأشياء على هيئة مقاطع صوتية^(١).

وغدت الطريقة الصوتية أشبه بطريقة استخدام الحروف الأبجدية في الكتابة، إلا أن العراقيين القدامى لم يصلوا إلى الطور الهجائي Alphabetic أي استخدام الحروف الهجائية، حيث حفظت الكتابة على شكلها المسماري إلى نهاية

العصور التاريخية مع اتجاه نحو تبسيط واختزال في شكل العلامات وعددها، ويوضح الباحث كبيراً سبب ذلك "لم يكن لأنهم لم يعرفوا كيف يواصلون تطوير كتابتهم ولكنهم رفضوا أن يجروا على أسلوب كتابتهم تغيرات أخرى" ويقارن هذه الحالة مع ما هو موجود في المدارس الرسمية في إنكلترا وأمريكا، فعند دخول أي شخص تلك المدارس كان عليه أن يتعلم التهجى الحديث في الإنكليزية رغم صعوبة ذلك يقول: "لماذا لا نغير التهجى في الإنكليزية؟ لقد امتنعنا عن هذا العمل بسبب المحافظة على التقاليد من جهة، وخشية انقطاع صلة الأمومة باللغة الإنكليزية وأدبها من جهة أخرى. لقد جابه الآشوريون والبابليون المعضلة نفسها مجابهة كاملة في القرون الأخيرة من امتداد حضارتهم، وقد عرفوا جيداً بأنهم يستطيعون بتغيرات قليلة "إيجاد ألف باء لهم لأنهم رأوا كتاباً من بلاد أخرى يستعملون القلم والحبر ويكتبون بحروف ألفباء"^(٢).

وكان من نتيجة استخدام الطريقة الصوتية أن أصبح لكل علامة مسمارية أكثر من قيمة صوتية واحدة، وأكثر من معنى رمزي واحد، كما كان لكل قيمة صوتية أو مقطع صوتي أكثر من علامة واحدة، ولاستخدام الطريقة الرمزية والصوتية معاً كان على الكتبة أن يبتدعوا طرقاً وأساليب تساعد على سهولة القراءة وتزيد في دقة التعبير. فكانت العلامات الدالة التي توضع قبل الأسماء أو بعدها لتحديد نوعية الشيء الذي تعود إليه وكانت النهايات الصوتية التي تمثل مقاطع صوتية تكتب عادة بعد العلامات الرمزية التي لها أكثر من معنى أو التي يمكن قراءتها أكثر من قراءة^(٣).

بالإضافة إلى ذلك فقد حدثت تغييرات في شكل العلامات فأخذت تفقد شكلها الصوري؛

وذلك بسبب استخدام الكتابة قلماً من القصب والخشب، فابتعد الشبه بين أشكالها وأشكال الأشياء التي كانت تمثلها، فأصبحت العلامات تشبه أشكال المسامير، ومن هنا جاءت التسمية الكتابة المسمارية المأخوذة من اللاتينية مسمار Cuneus أو form شكل. وأصبحت العلامات تتكون من خطوط مستقيمة وأفقية وعمودية ومائلة، وكان عدد العلامات في بداية ظهور الكتابة حوالي (٢٠٠٠) علامة ولكنها اختزلت بمرور الزمن إلى (٨٠٠) علامة. وفي فترة لاحقة إلى (٦٠٠) علامة، وفي مطلع الألف الثاني أصبح عددها (٥٠٠) علامة مسمارية. وفيما يتعلق باتجاه الكتابة فإنها كانت بالأصل تكتب من الأعلى إلى الأسفل ثم أصبحت تكتب من اليسار إلى اليمين، أي على عكس الخط العربي^(١١).

مواد الكتابة:

كتب العراقيون القدامى على الطين لما يتمتع به الطين من مميزات عديدة. فالطين مادة لا تفنى ولا تتأثر بالعوامل الجوية إذا كان مشوياً أو غير مشوي فإنه سيبقى إلى ما لا نهاية، وهذا أهله لأن يكون طين العراق الخالد^(١٢)، ولقد اتخذت من الطين أشكال مختلفة بحسب النصوص وتبعاً لاختلاف العصور، فمنها المستطيل والمثلث والقرصي والإسطواني والمنشوري والكروي والمفزلي والهرمي والمجسمات الأدمية والحيوانية أو أجزاء منها فضلاً عن الأجر بما فيها الأجر المزجج^(١٣).

في حين كانت المادة الثانية بعد الطين والتي وصلت منها كتابات كثيرة هي الحجر بأنواعه المختلفة، كالرخام (الحلان) والديوريت الأسود والبازلت وغير ذلك من الأحجار الكريمة وشبه الكريمة كالعقيق واللأزورد في التماثيل والجدران

والمسلات والثيران المجنحة والأرضيات والأختام وغيرها^(١٤). واستخدم الآشوريون العاج على نطاق واسع في أدوات الزينة ودونت عليه نصوص مسمارية قصيرة، فقد ابتكروا طريقة جديدة في الكتابة عليها وربطوها بواسطة أحزمة الجلد أو المعدن وشكلوا منها ما يشبه الكتاب، وقد عالجوا اللوح العاجي وغطوه بطبقة من الشمع ثم كتبوا عليه^(١٥)، فضلاً عن استخدام المعادن مثل النحاس والبرونز والفضة والذهب، ولقد نقشت عليها كتابات مختلفة كما ورد في نصوص من العهد الآشوري الحديث ما يفيد استخدام الخشب والجلود والبردي لأغراض الكتابة. ولما كانت هذه المواد عرضة للنقل لم يعثر على شيء منها^(١٦).

أدوات الكتابة:

لقد كثرت الآراء حول القلم الأداة المستخدمة في عملية الكتابة، لأنه لم يعثر على نموذج له تعديراً بأن المادة المصنوع منها لا تقاوم الظروف الطبيعية والمناخية في تربة العراق، ولقد ذكرت النصوص السماوية أنه من القصب، وواضح ذلك في تسميته باللغة الأكديّة "قن طُيم" أو "قن طُبان" التي تعني "قصب الرقيم" أو "قصب اللوح الطيني"، وذكرت النصوص أنه من الخشب حيث ذكر أن نصاً مسمارياً قد دون "بخشبة الكاتب فلان دون الإشارة إلى شكل ونوع القلم ويمكن تمييز أنواع الأقلام التي استخدمت وكالاتي:

١. القلم المدب.
٢. القلم المدور المملوء.
٣. القلم المدور الفارغ.
٤. القلم المثلث.
٥. قلم العلامات.
٦. قلم الحفر.

٧. القوالب.

٨. أداة كتابة الألوان.

٩. الأزاميل الصوانية والمعدنية والشفرات.

١٠. المحرز أو المرقم.

١١. المنقاش وأقلام الحز والطرق^(١٨).

أما طريقة الكتابة على الطين فقد كان الكاتب يفرز شكل العلامات المسمارية عليه وهو ما يزال طرياً بواسطة قلم من القصب مثلث الرأس فيقوم بإملاء وجه الرقيم وبعد أن يجف يبدأ بإملاء الوجهة الثانية (القفا)^(١٩).

اللغات العراقية القديمة؛

تعد اللغة السومرية لغة سكان العراق الأوائل^(٢٠)، وأقدم لغة مدونة معروفة لدينا، وهي غريبة في مفرداتها وتراكيبها حيث لم يتمكن العلماء بعد من تصنيفها أو إرجاعها إلى صنف من أصناف اللغات البشرية، وهي ليست من عائلة اللغات الجزرية (السامية)، ولا من عائلة الهندوأوروبية، وربما تنتمي إلى عائلة لغوية قديمة انقرضت جميع لغاتها من مضمار الاستخدام باستثناء اللغة السومرية وذلك قبل أن تخترع الكتابة باعتبارها وسيلة للتدوين، وكانت اللغة السومرية لغة أقدم الألواح الطينية التي تحمل علامات كتابية مفهومة اللغة، وبذلك يكون السومريون مخترعو الكتابة وكما إنهم كانوا أصحاب أول حضارة تاريخية وبذلك تكون اللغة السومرية أقدم اللغات المشرقية من حيث تاريخ التدوين بل إنها أقدم اللغات البشرية من حيث تاريخ التدوين^(٢١).

تمتاز اللغة السومرية بأنها من اللغات الملتصقة أي القابلة على تكوين ألفاظ ذات معانٍ جديدة بلمصق كلمتين أو أكثر مع بعضها. وهي غير قابلة

للتصريف أي إنها ليست من اللغات المعربة وجذورها بصورة عامة لا تتغير، أما وحدتها القواعدية الأساسية فهي المركب اللفظي وليس الكلمة المفردة. وأصوات اللغة السومرية تتألف من حروف صحيحة وحروف علة ومن قواعدها إسقاط الحرف الصحيح إذا جاء في نهاية الجملة ولم تتبعه أداة نحوية تبدأ بحرف علة، وإذا أعقبته أداة تبدأ بحرف علة يتكون من حرف العلة والصحيح مقطوع صوتي جديد، ولا تفرق اللغة السومرية بين المذكر والمؤنث وقد تضاف أداة لتحديد جنس الاسم في حين هناك تفريق بين العاقل وغير العاقل. أما العدد فهناك المفرد والجمع وقد يضعف الجذر للإشارة إلى الجمع أو تضاف أداة خاصة، والفعل في السومرية نوعان أصلي ومركب وهناك ثلاثة أنواع وهي: المتعدي واللازم والمبني للمجهول، ولل فعل زمان ماضٍ ومضارع فضلاً عن الأمر^(٢٢).

لقد استخدمت اللغة السومرية لغة تخاطب وتدوين ولغة رسمية في البلاد منذ أن دونت وحتى أواسط الألف الثالث قبل الميلاد، وتقلص استخدامها نسبياً في عهد الدولة الآكادية (٢٣٧١-٢٢٣٠ ق.م) عندما أصبحت اللغة الآكادية، وهي لغة جزرية تختلف تمام الاختلاف عن اللغة السومرية، لغة رسمية في البلاد دونت بالخط المسماري^(٢٣). نفسه الذي ابتدعه السومريون وهي عهد سلالة أور الثالثة (٢١١٢-٢٠٠٦ ق.م) عادت وانتعشت اللغة السومرية إلا أن غلبة الأقوام الآمورية الجزرية الأصل منذ مطلع الألف الثاني قبل الميلاد وانتشار استخدام اللغة الآكادية وغلبتها نتج عنه تقلص تدريجي في استخدام اللغة السومرية. ومع أنه لم يبق للسومريين أي كيان سياسي، إلا أن لغتهم ظلت تستخدم في المجالات العلمية والدينية، وكانت

هناك حركة واسعة لترجمة النصوص السومرية إلى اللغة الآكدية فألفت المعاجم اللغوية التي تساعد على ذلك^(٢٢).

أما اللغة الآكدية، فقد زاد انتشارها واستخدامها في زمن سرجون الأكدي حيث انتشرت إلى البحر المتوسط والخليج العربي ولها ثلاثة أدوار:

١- قبل سرجون.

٢- في عهد سرجون.

٣- ٣- في عهد سلالة أور الثالثة.

وبعد ذلك تطورت وانقسمت إلى لهجتين البابلية والآشورية وكل واحدة منها مرت أيضاً في أدوار نستطيع أن نميزها بـ قديمة - ومتوسطة وحديثة، حيث كان نطاق استخدام اللهجة الآشورية في شمال العراق، بينما البابلية كان نطاق استخدامها في جنوب العراق. إلا أنه مع ذلك هناك تداخل بينهما إلى حد بعيد فنرى مثلاً الآشوريين كانوا يستخدمون اللغة الآكدية بلهجتها البابلية في الشؤون العلمية، بينما استخدمت اللغة الآكدية بلهجتها الآشورية للأغراض التجارية. وكانت تتعاون هاتان اللهجتان في العهود المختلفة، ولكن في العهد البابلي المتأخر أي حوالي القرن الثامن قبل الميلاد ظهرت لغة أخرى هي الآرامية وأصبحت هي اللغة الدارجة في الكلام والكتابة واقتصرت اللغة الآكدية على الشؤون العلمية وعند مجيء المسيح طمست معالم اللغة الآكدية، ولم يعرف عنها شيء بعد حل رموزها في النصف الثاني من القرن الماضي^(٢٣).

واللغة الآكدية ليست كبقية اللغات الجزرية التي تتألف كل لغاتها من ٢٢-٣٠ حرفاً، ولكن الآكدية تستعمل الكتابة المسمارية التي تحتوي على ما

يقارب من (٦٠٠) مقطع صوتي، وهي مشتقة من السومرية، والأصوات تحتوي على الحروف التالية: ع - ب - ج - د - خ - ك - ل - ن - ب - ر - ش - ص)، وحروف العلة (آ - ي - و - إي)، وهذه قد تكون طويلة مثل مثيلاتها في اللغة العربية أو قصيرة مثل الحركات في اللغة العربية، والاسم له جنس مذكر ومؤنث، مفرد ومثنى وجمع ويكون في حالة رفع - نصب - جر، الأسماء المؤنثة بإضافة (آت) أو (ت) إلى مصدر الاسم، والفعل يكون ماضياً ومضارعاً، وقد يكون مجرداً أو مزيداً، والمزيد يكون لإعطاء معنى آخر للفعل وهناك أيضاً صيغة الأمر التي تستعمل للمخاطب فقط^(٢٤).

مما تجدر الإشارة إليه أن اللغة الآكدية لم يقتصر استخدامها على بلاد وادي الرافدين، بل انتشر استخدامها في بعض البلدان المجاورة مثل بلاد عيلام وأجزاء من آسيا الصغرى وبلاد الشام، بل عُدت لغة دبلوماسية بين حكام وملوك الشرق الأدنى القديم في أواسط الألف الثاني قبل الميلاد، وظلت تستخدم طوال الألف الثاني والجزء الأعظم من الألف الأول. حتى غلبتها اللغة الآرامية كما أشرنا أعلاه، وبقي تاريخ أقدم النصوص المسمارية المدونة باللغة الآكدية إلى القرن الأول الميلادي، إلا أن استخدام اللغة الآكدية لغة تخاطب وتدوين تقلص تدريجياً نتيجة وقوع العراق تحت الاحتلال الأجنبي في أعقاب سقوط بابل عام ٥٣٩ ق.م^(٢٥). ومع هذا فإن اللغة الآكدية تُعد أقدم اللغات الجزرية من حيث تاريخ التدوين، وكان لذلك أهمية كبيرة في فهم اللغة العربية وغيرها من اللغات الجزرية^(٢٦)، ويعضد هذا الرأي التلاحم الذي تظهره الدراسات المقارنة بين اللغة الآكدية واللغة العربية، هالقواعد الخاصة باللغة الآكدية كقواعد اللغة العربية ونحن نجد فيها صيغاً للمفرد

والمثنى والجمع. كما نجد الجمع ينتهي بالواو رفعاً وبالياء نصباً (ملكو- ملكي). وتضاف (ألف وتاء) أو (يت) في حالة جمع المؤنث وتوجد حالات الرفع والجر للأسماء (الإعراب) مثل: طابو، طابا، طابي. كما في اللغة العربية تماماً، والصفات تطابق الموصوفات في الجنس والعدد وكذلك هي الآكديّة ضمائر تتصل بالأسماء كالياء للمتكلم، والكاف مفتوحة للمخاطب ومكسورة للمخاطبة، ناهيك عن الضمائر المنفصلة، واسمي الفاعل والمفعول والاشتقاقات الأخرى نحواً وصرفاً.

وصيغ الأفعال في الآكديّة أقرب إلى الصيغ العربية، وهناك صيغة في الآكديّة لا تزال تحفظها العربية وهذه الصيغة هي (انفعل) التي تجعل الفعل يتكلم ذاتياً وتقلب ((النون واواً) في مثل فعل (انولد) فتصبح بعد إدغامها (اولد). وذلك وفق قاعدة حروف القلب العربية وتبقى تفيد معنى الفعل الذاتي، وكذلك ثمة اشتراك وتشابه في الأسماء والمفردات بين اللغتين. فمن الألفاظ المشتركة الكثيرة نذكر أب، أم، أخ، مالك، ديان، شمس، نهر، يوم، بيت، باب، لسان، ماء وأكثر الأعداد، وهناك ظواهر لغوية عديدة تتفق العربية والآكديّة غير ظاهرة الإعراب والتأنيث بالتاء وجمع المذكر السالم بالواو والنون، ومنها ظاهرة التنوين التي هي في الآكديّة (ميم) وفي العربية ((نون)) والميم والنون يتبادلان، ولعلّ الطريق الصحيح للبحث عن أساس قواعد اللغة العربية نجده في تضعيف ما حفظته الكتابة المقطعية من قواعد اللغة الآكديّة وما نجهل أصله من قواعد اللغة العربية وحالات إعرابها واشتقاقات ألفاظها نجده في الآكديّة^(٣١).

وفي أدناه نورد جدولاً يبين ارتباط هذه اللغات ببعضها:

العربية	الحيثية	الأوغاريتية	الآرامية	العبرية	الآكديّة
أخ	إخ	أخ	أخا	أخ	أخ
كلب	كلب	كلب	كلبا	كلب	كلبو
ذباب	زبب	-	دبابة	زبوب	زومبو
زرع	زرع	درء	زرعا	زيرع	زيرو
رأس	رئيس	ريش	ريشا	رؤش	ريشو
عين	عين	تن	عيناً	عاين	ئينو
لسان	ليسان	ليسن	لشانا	لاشو	ليشانو
سن	سين	-	شنا	شن	شيتو
سما	سماي	سمى	شمياً	شماييم	شمو
ليل	يليت	لل	لليا	ليلا	ليلاتو
ماء	ماي	مي	مياً	ماييم	مو
بيت	بيت	بت	بيثا	بايت	بيتو
سلام	سلام	سلم	شلاما	شالوم	شلامو
اسم	سيم	شم	شما	شيم	شومو

أثر التراث اللغوي والكتابي:

لقد كان اختراع الكتابة حدثاً ذا أهمية كبيرة طالما قامت أسس جميع حضارات العالم القديم على الكتابة. فقد وسعت الكتابة نطاق الاتصالات ولم تتوسع تلك الاتصالات بين الأفراد المتباعدين فقط، وإنما كانت وسيلة للجمع بين الأقوام وتبادل الأفكار والتجارب والخبرات، لقد أوجد الخط المسماري خارج حدود وادي الرافدين منذ عصر ميكرو شيوع استعماله في البلدان المجاورة رباطاً وثيقاً كانت له نتائجه المهمة في انتقال كثير من المفاهيم والمعتقدات الدينية والنتجات الفكرية إلى تلك البلدان، ولا نكون مغالين إذا قلنا إنّ أعظم إنجاز حضاري قدمته بلاد الرافدين هو الخط المسماري أقدم وسيلة للتدوين، لاسيما وإن الكتابة المسمارية استعملت لكتابة لغات أخرى غير

السومرية التي ابتدع الخط المسماري لتدوينها^(٣١).
وكما سنرى.

أولاً: التأثير على بلاد عيلام وفار^(٣٢)،

لقد كان تأثير وادي الرافدين في ميداني الكتابة واللغة على بلاد عيلام واضحاً جداً. فأقدم أنواع الكتابة وهي الكتابة الصورية انتقلت إلى مدينة سوسة عاصمة بلاد عيلام. يقول الباحث فلكتستين في هذا المجال: 'إن الكتابة السومرية لم يقتبسها القطر المجاور عيلام. بل إن التعرف على اختراع السومريين للكتابة قد حفز العيلاميين على اختراع كتابة خاصة بهم في أواخر العهد الشبيه بالكتابي وهي الكتابة العيلامية الأولى^(٣٣)، فقد عثر في سوسة على عدد من الرُّقُم الطينية يرجع تاريخها إلى حوالي ٢٩٠٠ ق.م، وعليها كتابة تشبه الكتابة الصورية السومرية، حيث استخدم العيلاميون في كتاباتهم علامات صورية تشبه العلامات السومرية إلا أنها بدائية. ربما قد أخذت عن الكتابة الصورية السومرية وبمرور الزمن تطورت الكتابة العيلامية إلى إشارات حرفية ومقاطع خطية قبل أن تصل إلى شكلها الأخير، وفي ذلك إشارة إلى أنها ربما قد تكون مرت بالمرحل نفسها التي مرت بها الكتابة المسمارية قبل أن تصل إلى شكلها النهائي. واستمر استعمال هذا الخط إلى العصر الآكدي عندما وقعت بلاد عيلام ضمن حدود الدولة الآكديّة حيث استخدم العيلاميون أسلوب الكتابة المسمارية من بلاد وادي الرافدين^(٣٤). فقد استخدم الملك العيلامي بووزور اشوشنك كلا الكتابتين العيلامية الأولى والمسمارية من بلاد وادي الرافدين إلى الحد الذي أزاح فيه الخط المسماري السومري للكتابة

العيلامية. كما حلت اللغة الآكديّة محل اللغة العيلامية المحلية التي استخدمت لكتابة الوثائق الخاصة بهم^(٣٥).

وفي أواخر الألف الثالث قبل الميلاد تطورت الكتابة العيلامية القديمة وأخذت شكلاً جديداً عرف بين المختصين باسم العيلامية المخططة، وظهر هذا النوع من الكتابة على بعض الأحجار التي تعود إلى زمن الملك العيلامي كوتيك - انشو شيناك ٢٢٤٠-٢٢٢٠ ق.م. وكانت هذه الكتابة مسمارية أيضاً ومشتقة من الخط المسماري الذي حورت علاماته لتلائم أصوات اللغة العيلامية، كما اختصر عدد العلامات المستعملة بحيث لم تتجاوز الـ ١٣١ علامة مقطعية وبحدود (٢٥) علامة رمزية تقوم كل منها مقام كلمة و(٧) علامات دالة ثم اختزلت العلامات الصوتية في وقت لاحق لتصبح (١١٣) علامة فقط^(٣٦).

وتظهر قوة وأصالة حضارة وادي الرافدين في الحقب التي تتعرض فيها إلى غزو الأقوام القادمة من الجهة الشرقية نلاحظ أن الغالب يقلد المغلوب وليس العكس. فكان الكوتيون الذي أسقطوا السلالة الآكديّة استعملوا الخط المسماري واللغة الآكديّة. ولم يصلنا شيء مدون بلغتهم^(٣٧). وما يقال عنهم أيضاً بالنسبة إلى الكيشيين الذين تأثروا بالحضارة العراقية القديمة وعاشوا في ظلها. فاستعملوا الخط المسماري واللغة الآكديّة التي غدت اللغة الديبلوماسية المستخدمة من قبل ملوك وحكام المنطقة في عهدهم. ونلاحظ إن أهم ظاهرة خلال هذه الحقبة هي ظاهرة ازدهار حركة التأليف والترجمة والاستساخ^(٣٨).

واستمر تأثير الحضارة العراقية واضحاً حتى بعد زوال نفوذها بدلالة أن النصوص الفارسية القديمة والتي ساعدت الباحثين في حل رموز

الكتابة المسمارية وكثرة علاماتها (٦٠٠) وعدم القدرة على السيطرة عليها فقد أوجد الفرس خطاً مسمارياً أخذ من الخط المسماري العراقي بعد تبسيطه وجعله أشبه ما يكون بالهجائي - المقطعي مكون من (٤٣) علامة مسمارية وجدت منقوشة على بضعة ألواح^(١٣١).

ثانياً: التأثير على بلاد الأناضول (آسيا الصغرى):

إذا انتقلنا إلى الجهة الشمالية نلاحظ إن الحيثيين استعادوا الخط المسماري على الرغم من أن أصل لغتهم هو هندو أوروبي^(١٣٢)، فقد عثر في حاتوشاش (بوغازكوي حالياً) عاصمة المملكة الحيثية على أرشيف ملكي ومكتبة حوت عشرة آلاف لوح طيني مكتوب عليها بالخط المسماري وبعدد من اللغات منها الحيثية والآكدية^(١٣٣)، اللتان استخدمهما الملوك الحيثيون في وثائقهم الرسمية، واستخدموا أيضاً اللغة السومرية حيث هناك إشارات إلا أنها استخدمت من قبل الكتاب الحيثيين، حيث جمعوا معاجم مبنية على قوائم العلامات السومرية^(١٣٤)، وهذا ما عبر عنه الباحث كبيراً حيث قال: إذا ما خالط أناس يجهلون الكتابة أناساً أوفر منهم مدنية يعرفون القراءة والكتابة فإنهم لن يقتبسوا منهم أسلوب الكتابة فحسب بل اللغة أيضاً لأن اللغة والكتابة في البداية بالنسبة إلى المقتبس صنوين لا يفترقان، ومن المحتمل أنه ظهر لأحد التجار فيما بعد أنه ليس من الضروري استعمال اللغة الأجنبية في المعاملات التجارية، وإنما يمكن اقتباس الكتابة فقط لكتابة اللغة المحلية بها، وبالطبع لم يكن بالإمكان نقل الكتابة دون وجود مدارس للتعليم لذلك كان هناك مدرسة للكتابة في قانش وقد عثر فيها على عدد من النصوص الأدبية^(١٣٥).

ولقد امتد تأثير حضارة وادي الرافدين إلى

بلاد أورارتو حيث عثر في جبال أرمينيا على كتابات كان ملوك أورارتو قد كتبوها باللغة الآكدية والخط المسماري إلى جانب لغة المنطقة المحلية^(١٣٦)، أما بالنسبة إلى الأقوام الحورية، وهي أقوام هندوأوروبية أسست لها مملكة واسعة تمتد من بحيرة وان شمال سوريا وشمال وادي الرافدين عرفت بالمملكة الميتانية^(١٣٧).

فقد تأثروا إلى حد بعيد بالكتابة المسمارية وباللغة الآكدية وأكثر ما يظهر هذا التأثير في الجهات الشرقية من وادي الرافدين في منطقة كركوك (أرابخا قديماً)، حيث كان وجود الأقوام الحورية، وقد استخدموا اللغة الآكدية والخط المسماري وهذا ما تؤكده المكتشفات التي تمت في موقع نوزي قرب كركوك من أواسط الألف الثاني قبل الميلاد، حيث عثر على أكثر من أربعة آلاف رقيم طيني مدونة باللغة الآكدية والخط المسماري وبلهجة متأخرة بالحوريين حيث سادت كلفة لإدارة الدولة الميتانية على الرغم من وجود اللغة الحورية، والسبب في ذلك وهو عدم وجود نوع من اللغة الحورية الأدبية القياسية وفضلاً عن ذلك أن المملكة الميتانية لم تكن قادرة على تثبيت اللغة الحورية كلفة للإدارة^(١٣٨).

ثالثاً: التأثير على بلاد الشام:

لقد كان للمظاهر الحضارية العراقية القديمة حضوراً مبكراً في مناطق الفرات الأوسط وشمال سوريا، ومن هذه المدن التي تأثرت بشكل واضح بالمقومات الحضارية العراقية هي مدينة ماري التي تقع على الفرات ويمثلها أطلال تل الحريري على بعد ستة أميال إلى الشمال من البوكمال في سوريا حيث كانت واقعة تحت النفوذ السياسي والحضاري لبلاد وادي الرافدين. وقد كشفت التقيبات عن سجلات القصر الملكي الذي ضم

أكثر من ٢٠ ألف رقيم مدونة بالخط المسماري والـلغة الأكديّة^(٤٧).

وفي مكان آخر من بلاد الشام تم العثور في رأس شمر (أوغاريت قديماً) على أعداد هائلة من الرقم الطينية الإدارية والدينية والأدبية مدونة بالـلغة الأكديّة وبالخط المسماري وبعضها دُون بالأبجدية الكنعانية^(٤٨)، حيث استعار سكان أوغاريت شكل الإسفين أو المسمار بشكل أساسي لتدوين كتاباتهم الأبجدية باستثناء الشكل المسماري للعلامات فإن الأبجدية الأوغاريتية خط هجائي ليس له علاقة بالخط المسماري الذي بقي إلى آخر المصور التاريخية مزيجاً من العلامات المقطعية والرمزية بالرغم من أن الاثنين كتباً على الطين وبقلم من القصب ومن جهة اليسار إلى اليمين^(٤٩)، كما عثر على نصوص أخرى دونت بلغات مختلفة^(٥٠)، وقد عثر في اللاخ (تل العيشانة) على عدد من الرقم الطينية مدونة بالـلغة الأكديّة يعود تاريخها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد^(٥١).

وفي مكان آخر من بلاد الشام أدت الحفريات الإيطالية في تل مردوخ الواقع على بعد (٥٥) كم جنوب شرق حلب ما بين عام ١٩٧٤-١٩٧٥ إلى الكشف عن أرشيف ملكي ضخّم يتألف من (١٦) ألف رقيم وكسرة طينية يعود تاريخها إلى النصف الثاني من الألف الثالث قبل الميلاد حيث قامت في شمال سوريا مملكة قوية هي مملكة إبلا فقد تبين من خلال الأرشيف الملكي إن مملكة إبلا كانت مملكة قوية تمتد حدودها من الفرات في الشرق حتى سواحل البحر المتوسط في الغرب، ومن جبال طوروس في الشمال حتى سهول حمص في الجنوب، وقد تمتعت بقوة عسكرية وسياسية واقتصادية كبيرة مكنتها من مد نفوذها إلى بعض

المناطق المجاورة. ولقد استخدم سكان إبلا في شمال سورية نظام الكتابة المسمارية في النصف الثاني من الألف الثالث ق.م لكتابة لغتهم وتدوين وثائقهم بطريقة تشبه الطريقة المستخدمة من مدن جنوب بلاد الرافدين^(٥٢)، فنصوص إبلا تظهر تشابهاً كبيراً من حيث الكتابة مع النصوص المكتشفة في موقعي (شوروباك القديمة) وأبو صلابيخ في جنوب بلاد الرافدين حيث دونت نصوص إبلا بالخط المسماري بثلاثة أساليب هي:

Du l l ga	قرار
En	الملك
gis-ba-tuku	سمع
Dku-ra	الإله كورا
wa	و
(d)UTU	إله الشمس
gis-ba-tuku	سمع
DA-DA	الإله هدد
Dungir - dingir	(كل) الآلهة

٢- نصوص كتبت بشكل رئيسي بإشارات مقطعية مع بعض الرموز مثل الرسائل والنصوص التاريخية والمعاهدات والنماذج المختلفة من المؤلفات الأدبية.

٣- نصوص كتبت بشكل رئيسي بالعلامات الرمزية ووشيت بإشارات مقطعية مثل النصوص الإدارية، وقد استخدمت الطريقة الرمزية بشكل رئيسي للتعبير عن أعداد مقاييس وبضائع مختلفة وتسميات خاصة بالممارسات الإدارية، أما الإشارات المقطعية فقد استخدمت للتعبير عن

أسماء أعلام وضمائر وظروف وأدوات جر وبعض الأعداد (مائة، ألف، عشرة آلاف). وأسماء بضائع ليس لها مقابل رمزي في اللغة السومرية وقد قاد هذا الاستخدام المكثف للطريقة الرمزية في نصوص إبلا بعض الباحثين إلى الافتراض أن معظم نصوص إبلا كتبت باللغة السومرية وليس باللغة المحلية المعروفة حالياً بالإبلائية، غير أن الدراسات اللاحقة والدقيقة لأرشيف إبلا وخاصة التي قام بها عالم الدراسات الآشورية المعروف Gelb أظهرت أن القسم الأعظم من نصوص إبلا كتبت بالإبلائية وليس السومرية ويقتصر ما كتب بالسومرية على المؤلفات الأدبية والنصوص المدرسية، كما أن الأساليب الثلاثة لاستخدام الخط المسماري كانت معروفة في بلاد الرافدين في النصوص العائدة إلى الألف الثالث ق.م. ويشبه توزيع الرمزية والمقاطع في نصوص إبلا الإدارية، النصوص الإدارية التي تعود إلى فترة ما قبل العصر السرجوني (٢٧٠٠-٢٢٥٠ ق.م.) والعصر السرجوني (٢٢٥٠-٢٢٨٤ ق.م.) غير أن كتاب إبلا قد استخدموا هذه الأساليب لكتابة لغتهم ونصوصهم بشكل يتلاءم وخصائص تلك اللغة كما هي الحال حالياً في استخدام الحروف العربية لكتابة اللغة الفارسية بشكل يتلاءم مع تلك اللغة، أو استخدام الحروف اللاتينية لكتابة العديد من اللغات الأوروبية الحديثة بشكل يتلاءم مع قواعد تلك اللغة وصفاتها^(٥٢).

رابعاً: التأثير على بلاد النيل:

وإذا غادرنا بلاد الشام إلى مصر نرى التأثير العراقي مرة أخرى، فالمصريون قد أخذوا العديد من المظاهر الحضارية ومنذ الفترات المبكرة من سكان الرافدين^(٥٣)، ومن بين هذه المظاهر الحضارية كانت الكتابة^(٥٤)، حيث تعود

الصلات الحضارية بين مصر ووادي الرافدين إلى الفترات المبكرة من العصر الشبهي بالكتابي والبدايات الأولى للعصور التاريخية حيث إن كثيراً من المنجزات الحضارية لحضارة الرافدين وصلت إلى مصر واقتبس منها المصريون الكثير ويؤكد هذا الرأي الباحث فرانكفورت بالقول: "وما يتعلق بالمرحلة التكوينية للحضارة المصرية الفترة الشبيهة بالكتابية تدل على أن المصدر الذي اقتبست الثقافة المصرية بعض عناصر عربية في بداية العصور السابقة لعهد الأسروفي الأزمنة الشبيهة بحكم الأسر كان من بلاد ما بين النهرين، فالتأثير العراقي كان أحد العوامل التي أدت إلى ولادة المدينة المصرية الفرعونية"^(٥٥).

كما استخدمت اللغة الأكديّة بخطها المسماري بالمراسلات الملكية بين حكام وملوك الشرق الأدنى القديم، فقد عثر في تل العمارنة عاصمة الفرعون أخناتون على ٤٠٠ لوح طيني تقريباً كانت محفوظة في دار خاصة ملحقة بالقصر، وكان لهذه الدار موظفون يتولون إدارتها وتنظيم الرسائل فيها وكان من بين أولئك الموظفين مترجمون لديهم معرفة باللغة الأكديّة ومترجمون آخرون عندهم معرفة بلغات أخرى، كما عثر بين مجموعة هذه الرسائل على جزء من قاموس قسمت فيه المفردات على ثلاثة أعمدة في الأول منها الكلمة في اللغة المصرية وفي الثاني معناها باللغة الأكديّة وكانت الكلمة في العمود الثالث تتضمن اللفظ البابلي مكتوباً بالعلامات المصرية وهذا يعني أن الملك المصري يريد من موظفيه أن يفهموا اللغة الأكديّة لفظاً ومعنى، خصوصاً وأنها استخدمت في المراسلات الملكية^(٥٦).

خامساً، التأثير على بلاد اليونان؛

وفي بلاد اليونان تطالعنا واحدة من أولى الحضارات المتقدمة في أوروبا وهي حضارة المينيين (Minoans) في كريت، حيث حفظت وثائق قصورهم والوثائق الإدارية مدونة على الألواح الطينية، وهذا يظهر بشكل كبير الدين الذي يدينون به إلى الشرق^(٤٦). فلقد وصلتنا من كريت كتابات بلغتين كريتية ويونانية وهي وإن كانت متأخرة نسبياً إلا أنها تؤكد التأثيرات الجزرية الشمالية الغربية للغة ما قبل اليونانية في كريت، فبالنسبة للكتابة الكريتية قد بدأت بشكل صور تمثل تمثيلاً صادقاً الأشياء الاعتيادية. ولكن كان لهذه الصور القيمة الصوتية وفي هذه الفترة المبكرة أو قبل ذلك العصر هناك ما يوجب علينا أن نقر بالاتصال الحضاري بين الكتابة الصورية في كريت والكتابة في آسيا الصغرى، فمن المحتمل أن الكتابة في هذه القارة نشأت مستقلة^(٤٧) تماماً. ولقد أضيف إلى الكتابة الصورية أشكال مكونة من الخطوط المستقيمة مناسبة لسرعة الكتابة. وكانت تؤدي بحفار مذهب ويبدو أن هذا الاختراع يحدد التاريخ الذي استعمل فيه الطين وسيلة للكتابة. وليس من المستحيل أن نقطع برأي فيما إذا كان هذا الاختراع مستقلاً أو كان مقتبساً من بلاد وادي الرافدين، حيث يقول الباحث ساكز في هذا الصدد: "إن هناك دعوة قوية مؤداها حالياً أن اللغات الأولى المعروفة في نصوص كريت من النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد لم تكن سامية فحسب ولكنها كانت سامية أكديّة بصورة خاصة"^(٤٨). وعلى سبيل en الآكديّة لا بد أن كان لها علاقة بالحروف أين

اليوناني أو أين in اللاتيني ومعناه (في). وللحرف أنا ana بالأكديّة معنى متشابه مع الحرف أنا في اللاتينية والكلمة الأكديّة ماكال mage لها علاقة دون شك مع كلمة ميكال - وس اليونانية والكلمة آ-كار A.GAR السومرية أوكار الأكديّة حيث لا يمكن فصلها عن اليونانية أكر - وسر واللاتينية، يصعب تحديد زمن العلاقة بين متكلي اللغات ولكنها تشير إلى اتصالات موعلة في القدم بين متكلي هذه اللغات^(٤٩).

ومن المعروف أن الكتابة المسمارية قد انتشرت في بلاد الشام وفي بلاد الأناضول (آسيا الصغرى) كما استخدمت في البلاط الفرعوني في أواسط الألف الثاني ق.م كوسيلة للتفاهم مع حكام الشرق الأدنى القديم كما ألمحنا ذلك سابقاً، ويبدو أن هذا الأسلوب في المراسلات قد وصل إلى قبرص حيث نجد أحد ملوك قبرص يكتب إلى قرعون مصر في حقبة العمارنة باللغة الأكديّة^(٥٠)، مما يدل على معرفة البلاط باللغة ووجود من يكتب بها عندهم. ولا بد من الإشارة إلى أن الإغريق الذين سكنوا بلاد بابل في القرن الثاني قبل الميلاد حاولوا تعلم اللغة الأكديّة كما أرسلوا أولادهم إلى المدارس البابلية وتدريبوا على استنساخ بعض النصوص المدونة باللغة السومرية والأكديّة وعثر على نماذج من هذه الرقم^(٥١).

التراث اللغوي العراقي القديم في لغات الشعوب الأخرى؛

إن تأثير حضارة وادي الرافدين لم يقتصر على استعارة الخط المسماري واستخدام اللغة الأكديّة، وإنما امتد ليشمل استعارة الكثير من

المفردات العراقية القديمة^(١٣)، ومما تجدر الإشارة إليه أن سكان وادي الرافدين عمدوا إلى وضع أول المعاجم اللغوية^(١٤)، الثنائية اللغة التي انتشر استخدامها في كثير من البلدان المجاورة، يقول د. أوتوفي هذا الصدد: "إن أعظم إنجازات العصر البابلي القديم هي قوائم الكلمات السومرية الآكديّة، وإن قوائم الكلمات السومرية قديمة قدم الكتابة السومرية نفسها، فقد كانت نتاج مدارس الكتابة وكان من أغراضها التثقيف بمساعدة الطالب السيطرة على مئات العلامات المسمارية وآلاف التراكيب المؤلفة منها، ولكن قوائم اللغات هي أكثر من مجرد نصوص طلبية مبتدئين. فقد كان الكاتب السومري المتدرب تدريباً كاملاً يستخدم قوائم الكلمات كواسطة لتساعده على فهم وتنظيم العالم من حوله بلغة الأسماء والأفعال. لذا فإننا نجد قوائم بالأمثلة الحيوانية والنباتات والأحجار وأسماء الآلهة وأصناف الناس وهكذا، والقوائم ثنائية اللغة تضع عموداً ثانياً إلى جانب العمود الأول وتعطي ما يقابل المفردات السومرية للغة الآكديّة وقد ظلت هذه القوائم تستنسخ طالما كانت الكتابة المسمارية مستخدمة، ولا بد أن نؤكد بأن ذلك لا يمثل قواميس فعلية حيث إنها تفتقر إلى أي تنظيم واضح، فالمصطلح يقود إلى المصطلح التالي بمجرد المصادفة وغالباً بدون أي علاقة منطقية، وكيفما كان فقد كان هذا الأسلوب ناجحاً إلى درجة أنه انتشر، وبعد عام ١٥٠٠ ق.م. نظمت قوائم باللغة السومرية والآكديّة والحيثية كما أن لدينا قوائم رباعية

اللغة من أوغاريت تضم اللغة السومرية والآكديّة والحيثية والأوغاريتية^(١٥).

فلقد جاءتنا من بوغازكوي جداول لغوية أو معاجم تشمل قوائم متوازنة في ألفاظ مترادفة من الحيثية والسومرية والآكديّة^(١٦). وقد حوت الكتابات في بوغازكوي على ثمان لغات، وقد دوت اللغات الثمان بالخط المسماري وعلى ألواح من الطين، وبالنسبة للمفردات المستعارة من اللغات العراقية القديمة يقول الباحث جرنبي:

"فقد كانت تدرس دراسة مستفيضة في حاتو شاش كما في بابل. وقد وجدت هناك كمعاجم سومرية وحيثية ومعظم الكلمات السومرية ذات مقطع صوتي واحد، وكثير من المقاطع التي ترتبط بالعلامات المسمارية هي في الواقع كلمات سومرية نسي معناها عندما بطل استعمال اللغة. وعلى ذلك كان في إمكان دارس اللغة السومرية أن يستعمل علامات مفردة (كاديوجرام) علامة واحدة تستعمل للدلالة على كلمة" للدلالة على المعنى أو الفكرة التي كانت العلامات تعبر عنها في اللغة السومرية، وهكذا يمكن توفير الوقت الزائد الذي كان سيقضيه في كتابة الكلمة الحيثية أو الآكديّة الطويلة، وبهذه الطريقة استعملت اللغة السومرية كنوع من الاختزال، وقد شاع هذا النوع من استبدال رموز كلمات بأخرى عند الكتاب الحيثيين المتضلعين في العلم فضلاً عن الاختزال كانت الكلمات الآكديّة منتشرة في النصوص المكتوبة الحيثية وهناك من يعتقد أنه نوع من استبدال رموز كلمات بأخرى^(١٧).

أما بالنسبة لبلاد الشام فقد عثر على قواميس لغوية بين الألواح الطينية المكتشفة في رأس شمرة (أوغاريت) والتي يعدو تاريخها إلى القرن الرابع عشر قبل الميلاد، وكانت هذه القواميس تستخدم

لترجمة من السومرية والآكية إلى الأوغاريتية، وعثر أيضاً في الآلاخ علي معاجم لغوية تتضمن الكثير من المفردات والمصطلحات الآكية ونصوص أدبية، ويبدو أن الغاية منها تدريب الكتبة السوريين على تعلم اللغة الآكية^(١٤)، وعثر في إبلا على نصوص معجمية تحتوي على مفردات سومرية في العمود الأيسر من الرقيم وما يقابلها بلغة إبلا في العمود الأيمن منه، يقول د. حتي في مجال استعارة الكلمات العراقية القديمة: واستعارت سوريا عدداً كبيراً من الكلمات الآكية بالإضافة إلى الكلمات السومرية ومن هذه الكلمات Hekalla (هيكال) التي أتت مباشرة من السومرية (e-gal) بمعنى "البيت الكبير إلى الكنعانية أي Kissa'u كرسى أتت من السومرية بطريق الآكية"، وقد استعار اليهود العديد من الكلمات نورد على سبيل المثال: كلمة شعر حيث نجد هذه الكلمة في أقدم اللغات الجزرية ففي الآكية كلمة (شيرو) الدالة على هتاف الكهان في المعابد من الآكية انتقلت اللفظة إلى اليهود بصورة (شيرو شير) ومعناه النشيد، ومنها صيغة الفعل المرتجل شير بمعنى أنشد وغنى ومن ذلك اسم سفر من أسفار العهد القديم وهو (شير هشير شيم)؛ أي أناشيد الأناشيد وقد ورد الفعل (شير) في أقدم أثر للغة العبرية وهو نشيد النبية دبورة يليه مرادفه (زامر)، والجدير بالذكر أن الباحث لانجدون قد أشار أن العبارة زامارشير تطابق كل العبارة العبرية مزموور شيري^(١٥)، ولقد شاعت على أقلام الكتاب المصريين كلمات مشتقة من الكنعانية أو البابلية نمقوا بها أساليبهم^(١٦).

أما بالنسبة إلى اليونان فقد استعاروا كثيراً من الكلمات العراقية القديمة التي انتقلت عن طريق اليونان إلى اللغة الإنكليزية الحديثة، منها أسماء

المعادن وأبراج النجوم والموازين والمقاييس وأسماء الكثير من الأعشاب والنباتات، ومما تجدر الإشارة إليه أن الأستاذ طه باقر قد قام بعملية إرجاع الكثير من الكلمات التي كانت تعد في السابق إنها أعجمية أو دخيلة وتبين إنها تعود إلى التراث العراقي القديم. إضافة إلى ذلك هناك الكثير من الرواسب اللغوية العراقية القديمة التي يمكن ملاحظتها في اللهجات الدارجة سواء أكانت في أسلوب اللفظ أم في المفردات اللغوية، وفيما يلي نورد قائمة بأبرز تلك المفردات:

العربي	الإنكليزي	الإغريقي	الآكي
خرنوب، خروب	Carob	Charrouba	Varuba
كركم	Crocus	Krokos	Kirkanu
كمون	Cammin	Kuminon	Kamani
جص، جبس	Gypsum	Gysus	Gassa
حشيشة للزوخا	Hyssop	Hussopos	Zupa
الاذن صمغ	Ladanum	Icdanon	Icdanu
مر	myrrh	Murra	Murru
نفل	naphtha	Naphtaos	naptu
زعفران	Safferon		azupiranu
كحل	Alcohol		Guvlu
قرن	Him	Keras	Karnu
قانون	Cane, canor	Kanna	Ganu
منا	Mina	Mina	Mina
لبن	Plinth	Plinthos	Libittu
شيقل	Shekel		Vighu
ذهب	Khurasa	Chrusos	vurasu
ترجمان	targumanu		dragamanu
كرز	cherry	kerason	karshu

فضلاً عن أسماء الأشهر وأسماء الكثير من المدن العراقية^(١٧).

(١١) للاستزادة ينظر: Diringer: op. cit. p40-41.

سليمان: م.س. ١٢٩.

اسماعيل: م.س. ص ٢٢٥-٢٢٧.

(١٢) للاستزادة ينظر: سيرجيو بيكوني: طرق واتجاهات الكتابة المسمارية سومر. م. ج. ١٠٤، م. ٤٢. ١٩٨٦.

- سليمان: م.س. ص ٢٢٥-٢٢٧.

(١٣) كييرا: م.س. ص ٢٩.

Diringer: op. cit. p39

(١٤) دنون، يوسف: 'مدخل إلى أدوات الكتابة عند العراقيين القدماء'. أفاق عربية، ع ٣٤، ١٩٩٩. ص ٥٥

(١٥) سليمان: م.س. ص ١٤٥، إسماعيل: م.س. ص ٢٤٤، وما بعدها.

(١٦) للاستزادة ينظر:

HOWARD..

M. "Technical description of the Iorri writing-Boards from Nimrud", Iraq, vol XVII, psrt 1. 1995

(١٧) دنون، م.س. ص ٥٨.

(١٨) مما تجدر إليه الإشارة أن الإله نبو ابن الإله مردوخ قد جعله العراقيون رب وسيد الفنون والكتابة وحامي المدارس. وكان يوصف بأنه الذي يمسك بالقلم المقدس الذي يحمل الرقيم الخاص بالمواسم الإلهية سيد السماء والذي يمسك بكتاب (لوح) الحياة بينما كانت الآلهة نيسابا هي المشرفة على التدوين ومعرفة الكتابة. وأظهرت وهي تمسك بالقلم ينظر الجادر م.س. ص ٢٨. Diringer cit. p40-44

(١٩) دنون، م.س. ص ٥٩، ٦٠.

A. Writing Material of the East. London 1979. 21-22
Gau.

(٢٠) - اللغة في شكلها الملفوظ والمكتوب عنصر أساسي في الحياة الاجتماعية، ولا تمثل إلا في اجتماع أربعة أشياء، ولا تصح إلا بصحتها وإن نقصاً أو خللاً يعترى أحدها بمقدارها قسماً من الصحة والسلامة وهذه العناصر هي في الحقيقة الأركان الأساسية للعملية اللغوية: ١- المعبر عنه. ٢- المعبر به. ٣- المتلقي أو ما يفهمه القارئ أو المستمع. ٤- رد الفعل وهو ما يبرز الجانب الديناميكي في اللغة. ينظر حبر، يحيى عبد الرؤوف: الطاقة اللغوية ودورها في عملية الاتصال اللسان العربي، ع ٣٨، ١٩٩٤. ص ٣١-٣٤.

(٢١) سليمان: م.س. ص ٢٨.

٢٢ رشيد، فوزي، قواعد اللغة السومرية، بغداد ١٩٧٢.

(١) للاستزادة ينظر: هورس، جوزيف، قيمة التاريخ، ترجمة نسيب وهيبه الحازن، بيروت - بدون، ص ١٧، سليمان، حسين محمد، المدخل إلى دراسة علم التاريخ، السعودية، ١٩٨٤، ص ١٥.

(٢) بارنز، المرهاري، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة محمد عبد الرحمن برج، القاهرة ١٩٨٤، ج ١، ص ٢٥.

(٣) الدباغ، تقي، طبيعة الدراسات الأثرية، الأستاذ، ع ١٥، م ١٥، ١٩٦٨، ص ٣٤٥.

(٤) باير، ريمون: الجمالية ومرحلة ما قبل التاريخ، دراسات في الأدب والعلوم الإنسانية، ع ٧، بيروت، ١٩٧٩، ص ٥١-٦٤

(٥) علي، فاضل عبد الواحد: بين حضارتي الرافدين والنيل أوجه للمقارنة، أفاق عربية، ع ٩-١٠، ١٩٩٩، ص ٢٥.

(٦) للاستزادة ينظر:

الراوي، فاروق ناصر: المعارف والعلوم، البحتة العراقية القديمة في العراق في موكب الحضارة، بغداد - ١٩٨٨، ج ١، ص ٢٧٦.

- الجادر، وليد بالاشتراك مع فاضل، الإله، دور العلم والمعرفة في العراق القديم المورد ع ٣٤، بغداد ١٩٧٨، ص ٨٤.

(٧) ينظر:

Johns, B.T. The Sumerian problem. New York - 1969 p84

مهدي، علي محمد: دور التهجيد في التهجيد العراقي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد - ١٩٧٥، ص ١٦٦-١٦٧.

(٨) سليمان، عامر، الكتابة المسمارية والحرف العربي، الموصل، ٧٩، ص ١٠.

(٩) للاستزادة في المعلومات ينظر:

Diringer, D., Writing. London 1962. p13 36

إسماعيل، بهيجة خليل: الكتابة في حضرة العراق، بغداد ١٩٨٥، ج ١، ص ٢٣٣، وما بعدها، سليمان عامر: اللغة الأكديّة (البابلية الآشورية) الموصل - ١٩٩١، ص ١١٩، وما بعدها، روسو، حان جاك: محاولة في أصل اللغات، ترجمة محمد محجوب، بغداد ١٩٨٦، ص ٤٠-٤١.

- يوسف، أحمد: الكتابة التصويرية، البحرين الثقافية، ع ١٥، ١٩٩٨، ص ٤٧-٤٠.

(١٠) - كييرا، إدوار، كتبوا على الطين، ترجمة محمود الأمين، بغداد - ١٩٦٤، ص ٨٣.

- دبلهوفر، أرتست: رموز ومعجزات، ترجمة عماد حاتم، تونس، ١٩٨٣، ص ٢٢٧.

" Mallown, M.E.L., Early Mesopotamia and Iran: London 1965. Lebreton, L. "The Early Periods at Susa, Mesopotamia Relation" Iraq, Vol. No.12, part. 2, 1957, p 79-123.

(٣١) سليمان عامر: بلاد عيلام وعلاقتها بالعراق القديم آداب الرفاهدين، الموصل-١٣٤٠، ص ١٦٧-١٨١.

(٣٢) فلخشتاين، آدم: عصور ما قبل التاريخ والعصور التاريخية في غرب آسيا في الشرق الأدنى للحضارات المبكرة. ترجمة عامر سليمان، الموصل - ١٩٨٦، ص ٥٦.

Vallat, f., "The Most Ancient Scripts of Iran: The cyrrtent Situation", World Archaeology Vol.17, No.3, 1986, p. 345.

Friedrich, Extinct Languages, New York-1957, p44. (٣٣)

(٣٤) الخاتوني، عبد العزيز سلكان: علاقات العراق ببلاد عيلام حتى سنة ٦٢٩ ق.م. رسالة ماجستير غير منشورة. الموصل- ١٩٩٢، ص ٥٨-٦١.

Cameron, G., History of Early Iran, New ypirk (٣٥) -1968, p.45.

مما تجدر إليه أن عدداً من الملوك الكوتيين قد تسمى بأسماء جزرية مثل: كوروم Kicum وخابل Khabl-kin كن... إلخ وأسماء كوتية وأسماء أخذت طابعاً جزرياً، ينظر: بوتيرو، جين: الامبراطورية السامية الأولى في الشرق الأدنى الحضارات المبكرة، ترجمة عامر سليمان، موصل - ١٩٨٦، ص ١٢٣.

Jacob sen, Th, The Sumerian King list, Chicago- 1939, p. 46-48.

وتغفل المصادر المسمارية المتوفرة من المدن السومرية التي عاصرت حكمها ذكرهم بشكل واضح مما يدل على كراهية سكان البلاد للمحتلين، وإن اغفال ذكرهم من قبل المؤرخين المعاصرين لهم في البلاد المحتلة كان أيضاً ظاهرة واضحة في بلاد وادي النيل بالنسبة للمحتلين الهكسوس ينظر: علي، فاضل عبد الواحد: أقدم حرب للتحريير عرفها التاريخ سومر، م ٣، ١٩٧٤، ص ٥١.

(٣٦) ومما تجدر الإشارة إليه أن اللغة الأكديّة أصبحت كلفة دولة في هذه الفترة. ينظر: إسماعيل، شعلان كامل: العلاقات في العصور القديمة رسالة ماجستير غير منشورة. الموصل- ١٩٩٠، ص ٦٦-٦٨.

Widengren, G., "The Persians in people of" (٣٧) old testament times , London-1975., p. 339.

(٣٨) للاستزادة ينظر: الزرقى، محسن أحمد عبد الله: العدوان الفارسي على العراق في العصر الأخميني، رسالة ماجستير غير منشورة. الموصل- ١٩٨٩، ص ١٢٣-١٢٤.

Shyles, p. A history of Persia, Vol. 1, London-1962, p.176.

(٣٩) للمزيد من التفاصيل عن حل رموز الخط المسماري ينظر: دو بلهوفر: م.س، ص ١٩٢ وما بعدها، إسماعيل: م.س، ص ٢٢٩ وما بعدها.

(٣٤) سليمان: م.س، ص ٣٣-٣٥.

رشيد: م.س، ص ٢٧.

(٣٥) مدالوا، إلياس: تركيب اللغات السامية، الكتاب السرياني، ع ١٣-١٤، ١٩٩٠، ص ٦.

(٣٦) سليمان: م.س، مدالوا: م.س، ص ٦-٧ نقلاً عن:

W.Von, Soder: Grammatik, 1952 R-lafar, Manuel: d'epigraphie akkadinne, 1948.

(٣٧) سليمان: م.س، ص ٣٧-٤٦. وينظر أيضاً ندوة الأصل المشترك للغات العراقية القديمة، دائرة التراث العربي الإسلامي، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٩٩.

(٣٨) جعفر، إحسان محمد: اللغة الأكديّة توأمة اللغة الفصحى للسان العربي، عبد الله ٢٩، ١٩٨٧، ص ٢٥-٢٨.

(٣٩) للاستزادة عن هذا الموضوع ينظر: حداد، بنيامين: قطوف من دوحة اللغات السامية الأدب السرياني، ع ١٧، ١٩٩٤، ص ٨٥-٩٠، مدالوا: م.س، ص ٥، جعفر: م.س، ص ٢٧.

علي فاضل عبد الواحد: حضارة بلاد وادي الرافدين أصالتها وتأثيرها في بلدان الشرق الأدنى القديم في العراق في التاريخ، بغداد- ١٩٨٣، ص ٢١٥. لا بد من الإشارة هنا أنه كان من نتيجة الانتشار الواسع للغة الأكديّة أن تأثرت اللغة الأكديّة باللغات المحلية، ومن هذه ماري حيث تأثرت اللغة الأكديّة التي استعملت باللهجة الأمورية ونفس الأمر يصدق على الكتابات التي وردت من نوزي (يورغان تيه) قرب كركوك، والتي كانت قبل طغيان الحوريين عليها مدينة أكديّة تعرف باسم (جاسور)، والتي جاءت متأثرة باللغة الحورية. وكذلك اللغة الأكديّة لغالبية وسائل العمارة جاءت متأثرة باللغة الكنعانية. أما الكتابات الأكديّة من بوزازكوي فجاءت متأثرة باللغة الحيثية، إن اللغة تقطع تيار الأصوات اللغوية المتدفق بطريقها الخاصة ومن هنا يأتي الاختلاف في اللفظ الذي يولد ما نسميه ب ((اللقن)). والشخص الناطق بلغة أجنبية كثيراً ما يقحم عناصر لفته القومية الخاصة في النظام الفونولوجي (الصوتي) لتلك اللغة، ويتجلى هذا بشكل خاص عندما تشترك اللغة القومية والأجنبية بما يظن أنها ضمن أصوات متشابهة. ينظر كوندرا توف، أ: صور وإشارات، ترجمة أدور يوجنا، بغداد - ١٩٧١، ص ١٩٧.

(٣٠) للمزيد من التفاصيل عن علاقة بلاد عيلام مع بلاد الرافدين المبكرة ينظر:

٥٤) زايد، عبد الحميد: متى وأين بدأت الحضارة، عالم الفكر، الكويت، ١٩٨٤، م ١٥، ٢-٣، ص ٢٥.

٥٥) عن هذا الموضوع ينظر بالتفصيل:

Ray, D.J. "the Emergence of Writing, in World Archaeology, Vol.17.No.3, 1986 p 30.

٥٦) فرانكفورت، هنري: فجر الحضارة في الشرق الأدنى. ترجمة ميخائيل خوري، ط٢، بيروت - بدون. ص ١٢٨، وهناك من يعارض المتعلق باقتباس المصريين الكتابة عن حضارة العراق ينظر:

Ward A., "Relations Between Egypt and Mesopotamia from prehistoric times to the end of the middle kingdom "JESO" Vol.2, part.1. 1961.p3.

٥٧) عن هذا الموضوع ينظر بالتفصيل:

Harris, H.R., The Legacy of Egypt, Oxford-1971, p.258.

Ross, B.: Correspondence in clay 'in Aramco World Vol.50.No.6, 1999 p 31-34.

عبد الله، محمد صبحي: العلاقات العراقية المصرية في العصور القديمة، بغداد-١٩٩٠، ط١، ص ١٠٢-١٠٣.

Hawkes: Op.Cit. p.113.

٥٨) الأحمد، سامي سعيد: حضارات الوطن العربي كخليفة للمدينة اليونانية، بغداد-١٩٨٠، ص ٤٠.

٥٩) سناجر، ماري: عظمة بابل (لندن ١٩٦٢) ترجمة عامر سليمان، الموصل، ١٩٧٩، ص ٣١٦.

٦٠) الأحمد، م.س. ص ٤٠.

٦١) للمزيد من التفاصيل عن هذه الرسالة ينظر:

Oppenheim, A.Leo., Letters from Mesopotamia, U.S.A., 1967, pp.120-123.

٦٢) الأحمد، م.س. ص ١٠.

ويسأل الباحث كبيراً لماذا لم تصبح اللغة المصرية هي اللغة الدبلوماسية فيقول: إن فرض لغة ما على السكان واستعمالهم إياها يتم بالاحتلال العسكري والسيطرة الثقافية، فقد نجح الفاتحون البابليون منذ حوالي ٢٥٠٠ ق.م. وما بعدها في مد سيطرتهم العسكرية على منطقة واسعة، ولكن الانتصار الذي جعل اللغة البابلية اللغة الدبلوماسية انتصاراً ثقافياً ليس غير. يضاف إلى ذلك أن مصر قطر ناء محاط بالصحاري والبحار والشعوب المتأخرة كانت بلاد ما بين النهرين تقع وسط منطقة ثقافية كبيرة وكان التعامل مع الأقطار الأخرى يجري في كل وقت... فلا غرابة أن تستعمل جميع الشعوب المحيطة ببابل وأور أسلوب الكتابة البابلية " ينظر كبيراً: م.س. ص ٢٢٣-٢٢٤.

٦٣) إسماعيل بهيجة: م.س. ص ٢٤.

Diriner:Op. Cit. p.67, friedrich: Op.Cit. p45. (٣٩)

Hawkins,D., "Writing in Antolia: Imported and Indigenous Sysyem". World Archaeology, Vol.17. No.3, 1986. p.45 (٤٠)

٤١) جرني، أ.د. الحثيون (لندن-١٩٥٢) ترجمة محمد عبد القادر محمد، مراجعة فيصل الوائلي، بغداد-١٩٦٣، ص ١٥٧.

٤٢) كبيراً: م.س. ص ٢٢٩.

٤٣) ادزار، اتوا: العصر البابلي القديم في الشرق الأدنى الحضارة المبكرة، ترجمة عامر سليمان، الموصل-١٩٨٦، ص ١٩٠.

٤٤) للاستزادة ينظر: Diriner:Op. Cit. p.44.

٤٥) للاستزادة ينظر:

Gelbm I.J., Hurrans and Subarians, 2nd.ed. Chicago. 1973.

Mulloy, C.J.: "Nuzi" in Archaeology and old testament study, Oxford 1967, p73.

٤٦) فولفرام، فون زودن: "لغة آشور في الإمبراطورية البابلية حوالي ١٤٥٠-١٣٥٠ ق.م." سومر، بغداد-١٩٨٤، ص ٤١-٤٣.

٤٧) للاستزادة عن لغة الأموريين ينظر: كاكو، اندرة: " نظرات في لغة الأموريين في ماري وآلهتهم - ترجمة د. جورج حداد، الحوليات الأثرية السورية، م ١، ٢، ١٩٥١، ص ٢٩٩-٣٠٣.

Gray, J., "Ugarit" in Archaeology and Old testament study, Oxford-1967.p 37. (٤٨)

Millard, A.R., "Infancy of Alphabet" in World Archaeology, Vol.17.No.3, p 364. (٤٩)

٥٠) للمزيد من التفاصيل عن اللغات التي دونت بها ينظر الخازن، نسيب وهيبة: من الساميين إلى العرب، بيروت، ١٩٧٩، ص ٤٣-٤٤.

Wiseman, D.J., "Alalakh" in archaeology and Old testament study, oxford-1967, p129. (٥١)

٥٢) للاستزادة ينظر:

Bermant, C., Weitzman, M., Ebla, London- 1979, p196. Biggs R., "The Ebla Tablest: Aninterin perspective". Biblical Archeologist, 1980. Vol.43. No.2, pp. 83-84.

٥٣) للاستزادة ينظر: الكلك، يسري: الإبلائية لغة مدونة في وثائق ملكية، دراسات تاريخية، دمشق- ٢١-٢٢، ١٩٨٦ ص ١٦٢-١٧٤. مرعي، عبد: ملاحظات عن الكتابة المسمارية في إبلا، دراسات تاريخية، دمشق- ٥٥٢-٥٦، ١٩٩٦، ص ٩-١٠.

٦٨) العقاد، ثقافة عربية أسبق من ثقافة اليونان، القاهرة، ص ١٥-١٦، جرنبي: م.س، ١٥٧-١٧٧.

٦٩) عصفور، محمد أبو المحاسن: معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٨٧ فريحة.

٧٠) لقد أثبتت حضريات جيبيل عن آثار مدرسة فينيقية اكتشفها الأستاذ دونان يرقى وجودها إلى القرن ٢ ق.م، ولقد أثبتت تلك الحضريات أن المدارس الفينيقية هذه كانت تعلم لغتين هما الأكديّة والمصرية إلى جانب الفينيقية للاستزادة بنظر: فائدة، عبد الحميد: التعليم في لبنان لمحة تاريخية موجزة، مجلة دراسات في الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت - ٧٤، ١٩٧٩، ص ٣٠.

٧١) حتي، فيليث: تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، ترجمة جورج حداد، عبد الكريم رافعة، بيروت - ١٩٥٨، ج ١، ص ١٤٩، ومما تجدر الإشارة إليه أن تأثير حضارة وادي الرافدين كان أعظم بكثير من تأثير حضارة وادي النيل لأن سكان بلاد الشام كانوا أقرب إلى سكان وادي الرافدين من وجهة عرقية ولغوية وجغرافية فضلاً عن ذلك فإن تقبل فكر وادي الرافدين وتقارب الذهنية ونمط التفكير هو ما دعاهم لأن يتأثروا وينحازوا إلى حضارة وادي الرافدين، ينظر: الجادر، وليد: أهمية دراسة التراث الفكري في حضارة وادي الرافدين ' أفاق عربية، ٧٤، بغداد - ١٩٨٦، ص ٦٤.

أركي: م.س، ص ٢٢، وما بعدها

Thomson, R.C., "The influence of Babylonia" CAH, Vol.3, 1965, pp. 248-250.

Sodem, Vo.: Akkadisches Hand worter buch, 1960.

Gelb J.J., Landsberg, B. Oppenheim, L.: The Assyrian Dictionary, Chicago - 1956.

٦٤) مما تجدر الإشارة إليه أن الدكتور أركي سالونين من جامعة هلسنكي في فنلندا قد قدم بحثاً في هذا المجال حيث يعكس اهتمام المستشرقين بهذا الموضوع من جهة ويؤكد من جهة أخرى أن القرابة بين العربية وأخواتها الجزريات فضلاً عن التأثير والتأثر في المفردات اللغوية: بناء أو معنى امر وارد في هذه البيئة الحضارية القديمة فضلاً عن انتقال كلمات من لغة إلى أخرى، ومن بين الباحثين العرب العراقيين الذين اهتموا بذلك الأستاذ طه باقر والدكتور السيد يعقوب بكر والدكتور عامر سليمان، للاستزادة في المعلومات ينظر:

١- سالونين، أركي: الكلمات العربية ذوات الأصول السومرية والآكديّة ' ترجمة د. محمد قاسم مصطفى، د. توفيق عزيز عبد الله، مجلة الجامعة، الموصل، ٩٤، ١٩٨٠، ص ٢١، ٢٩.

٢- باقر طه: من تراثنا اللغوي، بغداد، ١٩٨٠.

٣- بكر يعقوب السيد: دراسة مقارنة في المعجم العربي، بيروت، ١٩٧٠.

٤- سليمان، عامر: التراث اللغوي في موسوعة حضارة العراق، بغداد، ١٩٨٤، ج ١، ص ٢٧٢-٢١٨.

٦٥) الأسلوب المعتمد في هذه المعاجم هو أن يرد في الحقل الأول كلمة أو جملة أو مصطلح ما يعقبه في بعض المعاجم تحديد أصواتها وأخيراً يقدم المعجم في الحقل الثالث معانيها. ينظر: سليمان، عامر، ٣٠ معاجم اللغة من مظاهر أصالة حضارة وادي الرافدين ' مجلة المجمع العلمي العراقي، م ٤٤، ج ٢، ١٩٩٧، ص ٢٢٩-٢٥٦.

٦٦) ادزار: م.س، ص ٢١٦.

٦٧) جرنبي: م.س، ص ١٥٧.

المصادر والمراجع

١) الإبلانية لغة مدونة في وثائق ملكية ' ليسرى الكجك، دراسات تاريخية، دمشق - ٢١٤-٢٢، ١٩٨٦.

٢) أقدم حرب للتحرير عرفها التاريخ، لعبد الواحد علي فاضل، سومر، م ٣، ١٩٧٤.

٣) الإمبراطورية السامية الأولى، لجين بوتيرو، في الشرق الأدنى الحضارات المبكرة، ترجمة عامر سليمان، موصل - ١٩٨٦.

٤) أهمية دراسة التراث الفكري في حضارة وادي الرافدين، لوليد الجادر، أفاق عربية، ٧٤، بغداد - ١٩٨٦.

٥) بلاد عيلام وعلاقتها بالعراق القديم، لعامر سليمان، آداب الرافدين، الموصل - ١٣٤، ١٩٨٣.

٦) بين حضارتي الرافدين والنيل أوجه للمقارنة، لفاضل

عبد الواحد علي، أفاق عربية، ٩٤-١٠، ١٩٩٩.

٧) تاريخ الكتابة التاريخية، للمهاري بارنز، ترجمة محمد عبد الرحمن برج، ج ١، القاهرة - ١٩٨٤.

٨) التراث اللغوي في موسوعة حضارة العراق، ج ١، بغداد، ١٩٨٤.

٩) تركيب اللغات السامية، لإلياس مدالوا، الكتاب السرياني، ع ١٣-١٤، ١٩٩٠.

١٠) التعليم في لبنان لمحة تاريخية موجزة، لعبد الحميد فائدة، مجلة دراسات في الآداب والعلوم الإنسانية، ٧٤، بيروت - ١٩٧٩.

١١) ثقافة عربية أسبق من ثقافة اليونان، للعقاد، القاهرة.

١٢) الجمالية ومرحلة ما قبل التاريخ، لريمون باير،

- دراسات في الأدب والعلوم الإنسانية. ع ٧، بيروت، ١٩٧٩.
- (٣٠) الكتابة التصويرية، لأحمد يوسف، البحرين الثقافية، ع ١٥، ١٩٩٨.
- (٣١) الكتابة المسمارية والحرف العربي لعامر سليمان، الموصل، ١٩٧٩.
- (٣٢) كتبوا على الطين، لإدوار كييرا، ترجمة محمود الأمين، بغداد - ١٩٦٤.
- (٣٣) الكلمات العربية ذات الأصول السومرية والأكدية، لآركي سالون، ترجمة د. محمد هاسم مصطفى، د. توفيق عزيز عبد الله، مجلة الجامعة، الموصل، ع ٩، ١٩٨٠.
- (٣٤) اللغة الأكديّة توأمة اللغة الفصحى، لمحمد إحسان جعفر، اللسان العربي، عبد الله ٢٩، ١٩٨٧.
- (٣٥) لغة آشور في الإمبراطورية البابلية حوالي ١٤٥٠ - ١٣٥٠ ق.م، لزودن فون فولفرام، سومر، بغداد - م ٤٢، ١٩٨٤.
- (٣٦) متى وأين بدأت الحضارة، نعيد الحميد زايد، عالم الفكر، م ١٥، ع ٢٤، الكويت، ١٩٨٤.
- (٣٧) مدخل إلى أدوات الكتابة عند العراقيين القدماء، ليوسف ذنون، آفاق عربية، ع ٢٤، ١٩٩٩.
- (٣٨) معاجم اللغة من مظاهر أصالة حضارة وادي البرافدين، لعامر سليمان، مجلة المجمع العلمي العراقي، م ٤٤، ع ٣، ١٩٩٧.
- (٣٩) المعارف والعلوم البحتة العراقية القديمة، لتناصر فاروق الراوي، في العراق في موكب الحضارة، ج ١، بغداد - ١٩٨٨.
- (٤٠) معالم حضارات الشرق الأدنى القديم، لمحمد أبوالمحسن عصفور، بيروت، ١٩٧٩.
- (٤١) ملاحظات عن الكتابة المسمارية في إبلا، لعبد مرعي، دراسات تاريخية، دمشق ع ٥٥٢٤ - ٥٦، ١٩٩٦.
- (٤٢) من الساميين إلى العرب، نسيب وهيبه الخازن، بيروت، ١٩٧٩.
- (٤٣) ندوة الأصل المشترك للغات العراقية القديمة، سليمان، دائرة التراث العربي الإسلامي، منشورات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٩٩.
- (٤٤) نظرات في لغة الأموريين في ماري وألهتهم، لاندرة كاكو، ترجمة د. جورج حداد، الحوليات الأثرية السورية، م ١، ج ٢، ١٩٥١.
- (١٣) حضارات الوطن العربي كخليفة للمدنية اليونانية، لسامي سعيد الأحمد، بغداد - ١٩٨٠.
- (١٤) دور العلم والمعرفة في العراق القديم، لوليد الجادر، بالاشتراك مع فاضل، الإله، المورد ع ٣، بغداد - ١٩٧٨.
- (١٥) دور المعبد في المجتمع العراقي، لعلي محمد مهدي، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد - ١٩٧٥.
- (١٦) صور وإشارات، لكوندرا توف، ترجمة أدور يوحنا، بغداد - ١٩٧١.
- (١٧) الطاقة اللغوية ودورها في عملية الاتصال، ليحيى عبد الرؤوف جبر، اللسان العربي، ع ٢٨، ١٩٩٤.
- (١٨) طبيعة الدراسات الأثرية، للأستاذ تقي الديباغ، ع ١٥، م ١٥، ٦٧ - ١٩٦٨.
- (١٩) طرق واتجاهات الكتابة المسمارية، لبيكوني سرجيو، سومر، م-ج، ١-٢، م ٤٢، ١٩٨٦.
- (٢٠) العدوان الفارسي على العراق في العصر الأخميني، لأحمد عبد الله محسن الزرقى، رسالة ماجستير غير منشورة، الموصل - ١٩٨٩.
- (٢١) العصر البابلي القديم في الشرق الأدنى الحضارة المبكرة، لاتو ادزار، ترجمة عامر سليمان، الموصل - ١٩٨٦.
- (٢٢) عصور ما قبل التاريخ والعصور التاريخية في حروب آسيا في الشرق الأدنى للحضارات المبكرة، لآدم فلكتشتاين، ترجمة عامر سليمان، الموصل - ١٩٨٦.
- (٢٣) عظمة بابل، لهاري ساكز، (لندن ١٩٦٢) ترجمة عامر سليمان، الموصل، ١٩٧٩.
- (٢٤) علاقات العراق ببلاد عيلام حتى سنة ٦٣٩ ق.م، لعبد العزيز سلكان الخاتوني، رسالة ماجستير غير منشورة، الموصل - ١٩٩٢.
- (٢٥) العلاقات العراقية المصرية في العصور القديمة، ط ١، بغداد - ١٩٩٠.
- (٢٦) العلاقات في العصور القديمة، لكامل شعلان إسماعيل، رسالة ماجستير غير منشورة، الموصل - ١٩٩٠.
- (٢٧) فجر الحضارة في الشرق الأدنى، لهنري فرانكفورت، ترجمة ميخائيل خوري، ط ٢، بيروت.
- (٢٨) قطوف من دوحة اللغات السامية، لبنيامين حداد، الأدب السرياني، ع ١٧، ١٩٩٤.
- (٢٩) قيمة التاريخ، لجوزيف هورس، ترجمة نسيب وهيبه الخازن، بيروت.

ابن داني الندرومي

ومضات من سيرة منسية

د. محمد سعيد حنشي
الرباط - المغرب

توطئة :

الحمد لله الذي شرفنا بالنطق والبيان، وغمرنا بجميل البر والإحسان، وصلى الله على سيدنا محمد المصطفى من آل عدنان، وعلى آله وصحبه الغر الكرام، وبعد، فإن قيمة الأمم وأحقيتها في تبوء سنام المجد، واعتلاء رتب المعالي، تتفاوت تبعاً لعراقه حضارتها، وغنى ثقافتها، ويعد التراث المكتوب المكيال الأوفى الذي يرجح كفة أمة على أخرى، ومن حسن حظ أمتنا أن لنا في هذا الباب النصيب الأوفر، والقدح المعلن، فتراثنا أعظم تراث عالمي لا من حيث قيمته العلمية والتاريخية فحسب، بل من حيث حجمه وتنوعه وغناه، لأنه نهل من أعظم عقيدة، وصيغ بأشرف لغة، واختزل تاريخ أفضل أمة، لكنه يظل للأسف بسبب جحود أبنائه، وغفلة علمائه، حبيس الرفوف، والصناديق والكهوف، عرضة للرطوبة، وقوتا للأرضة، ومرتعا للجردان والهوام، والأخطر من كل هذا ملكا لمن لا يقدر على قيمته العلمية إما يكتنزونه فلا يراه أحد، أو يبيعونه كسلعة رخيصة في الأسواق والمزادات.

إن المغرب بحكم موقعه الجغرافي المتميز. وإرثه الحضاري والثقافي الفني، معني أكثر من غيره بهذا الأمر لأن تفرق تراثه المكتوب في مختلف الأصقاع، لاسيما ذلك الذي بين أيدي الخواص يفوت علينا فرصة اكتشاف مجموعة من النوادر التي ستسهم. ولا شك، في إغناء رصيد مكتباتنا، وقيمة أيضا بإضاءة بعض الحلقات المجهولة من تاريخنا وأدبنا. وتصحيح كثير من الأحكام التقديرية الجاهزة التي وصم بها الأدب المغربي بشكل خاص، كالجمود، والتقليد، وغيرها من الأحكام

إن التوعية بقيمة التراث المكتوب وخدمته على وجه صحيح وسليم، مهمة جليلة، طريقتها صعبة طويلة. قد تنهار أمامها الهمم العوالي، وتوء بها العصبية أولى القوة، بله إخلاص أفراد متحمسين. أو جهود أناس غيورين، لأن اقتحام هذا الميدان ينبغي أن يكون برؤية واضحة. ومنهج عمل متكامل، لمؤسسات مختصة تسهر على خدمة تراثنا وتبويته مكانته اللائقة به في حياتنا، ليكون أسا من أسس بناء نهضتنا، ومكونا أساسيا من مكونات ثقافتنا وفكرنا.

النقدية المستفزة التي ينبغي أن تستنفدنا جميعا، باحثين ومهتمين، لتفنيدها لا بأحكام متعصبة مضادة، بل بخطط رصينة هادئة، ومناهج مدروسة هادفة، تضع ضمن أولوياتها التعريف بهذا الأدب من خلال نصوصه لا من خلال نقد نصوصه، سواء تلك التي حققت ولا تزال مرقونة في رفوف خزانات الكليات، أو تلك التي لا تزال مجهولة أو مكنوزة تنتظر دورها في التحقيق والنشر، إن مهمة بهذا الحجم تبدو صعبة، لكنها ليست مستحيلة، وشاقة طويلة، لكنها ضرورية.

هذه الحقيقة أكدت لنا من خلال اهتمامنا بتاريخ أدب الدولة العلوية في فترة حكم المولى الحسن الأول العلوي، وابنه المولى عبد العزيز، حيث اطلعنا على ما يزيد عن خمسين مخطوطا نفيسا من أدب هذه الفترة وتاريخها، وبحكم اهتمامنا بشكل خاص بالشعر استطعنا الوقوف على أكثر من ستين شاعرا لعدد منهم ديوان مجموع، بينما تفرق شعر الآخرين في المصادر. ولكن قليل منهم من هو معروف، وأنادر من جمع وحقق شعره، وهذه الحقيقة لا شك تصدق على باقي فترات حكم الدولة العلوية الشريفة والدول الأخرى التي تعاقبت على حكم المغرب بنسب متفاوتة.

والنموذج الذي اخترناه في هذا البحث خير من يمثل هذه النصوص الغائبة عن تاريخ أدبنا المغربي، فرغم أن صاحبه عاش في فترة قريبة منا، وكان شاعرا مكثرا، وكاتبيا مبرزاً، وله أكثر من أثر مدون، لا يكاد يعرفه أحد، ولا يهتم بأدبه مهتم فلم يلق المكانة والخطوة التي يستحقها في بلد مولده ونشأته، ولا الاحتفاء والذكر الحسن في بلد نبوغه وشهرته، ولولا أن الله تعالى فتح علينا ما استغل على غيرنا في اكتشاف شعره، لظل كغيره من أعلام هذا البلد

خامل الذكر، منسي السيرة، إنه الشاعر محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله الحسني الإدريسي الرحموني الشهير بابن داني الندرومي مولداً ومنشأ، الفاسي قراءة، المراكشي داراً وقراراً المتوفى بمراكش سنة: (١٢٣١ هـ - ١٩١٣ م).

وقد تقرد بترجمته صاحب الإعلام^(١) لكنه لم يورد في هذه الترجمة تاريخ مولده، ولا ظروف هجرته، ولا شيوخه وفترة دراسته، وسنحاول إن شاء الله في هذا البحث اعتماداً على ما جمعناه من معلومات من ديوان شعره^(٢)، وكتابه الدرة السنية في ذكر الدولة الحسنية^(٣)، وغيرها من المصادر أن نصنع ترجمة وافية لهذه الشخصية المنسية، ونهيل تراب الإهمال عن هذه الدرة السنية، لتتبوأ مكانتها بين مثيلاتها في الأدب العربي عامة والأدب المغربي خاصة.

أولاً: ابن داني الندرومي حياته وآثاره.

١- نسبه ومولده ونشأته،

هو مُحَمَّدٌ (فتحاً) بن أحمد بن محمد بن عبد الله الحسني الإدريسي الرحموني الندرومي. ورد نسبه كاملاً في ديوان شعره في رسالة له إلى أحد أبناء عمومته في ندرومة نقتطف منها قوله: "تحمدك يا من هدانا لحمده على نعمه التي جلت عن العد والإحصاء، وأرشدنا لشكره على ما أسبغ من كرمه المقدس عن الحد والاستقصاء، ونستعينك على ما نحاوله من توشية الرسائل، وتطريزها بالأيمن والشمال، بما لا يوجب زيادة أو نقصاً... ونصلي على نبيك محمد الذي أسريت به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، صلى الله عليه وعلى آله الذين يحبهم وودادهم وصى،... من العبد الفقير إلى ربه، المعترف بذنبه، محمد بن أحمد ابن محمد بن عبد الله الحسني

الإدريسي الرحموني الندرومي مولدا ومنشأ،
الفاسي قراءة، المراكشي دار وقرارا، أصلح الله
حاله وماله. ومحي أوزاره، وأصلح أعماله. وبلغه
أماله، إلى ابن العم الموشح بالوقار والسكون السيد
محمد بن عبد الرحمن رحمون^(١)، وورد في ترجمة
صاحب الإعلام ما يلي: "محمد (فتحا) بن أحمد
بن محمد بن عبد الله الندرومي مولدا ومنشأ،
المراكشي دارا وقرارا... وكان رحمه الله يدعى ابن
داني شهرة بأصهاره^(٢).. وقد أكد نسبته إلى بني
رحمون في موضعين من ديوان شعره الأول قوله :
[الكامل]

وله على مر العصور لديكم

نسب تقرر في بني رحمون^(٣)

وقوله : [الكامل]

وصف لبني رحمون شوقي وصبوتي

وجملة إيحاش يضيق بها الصدر^(٤)

وكان يدعى ابن داني شهرة بأصهاره، كما ذكر
صاحب الإعلام، لأنه تزوج بنت محمد ابن محمد
بن داني الكبير التازي المراكشي دارا المتوفى سنة
١٣٠٥ هـ^(٥)، ويقر بهذا اللقب في شعره: [الطويل]

فأنت ابن دان فادن منه ولا تخف

فإن جاد بالطاي في مال جدم^(٦)

ولد ونشأ بندرومة وهي بلدة صغيرة قرب
الحدود الجزائرية المغربية تقع بجانب ميناء
الغزوات يقول في وصفها صاحب "المقامة المرومة
إلى تلمسان وندرومة^(٧)": "وهي بليدة ظريفة
مرتفعة منيفة خيرها عميم، ونباتها جسيم، كثيرة
الأقوات، هادئة الأصوات... محفوفة من جل
الجوانب بالكدي والربي العظيمة، لولا قربها من
المرسى، ما حمد بها صباح ولا ممسى، أهلها أقرب

إلى الوق، وأبعد عن الشراسة والعمق. يكرمون
الوارد، ويحبون الوافد"^(٨).

وقد ذكر موضع ولادته بنفسه في موضعين من
ديوان شعره، الأول في رسالته السالفة الذكر:
"محمد ابن أحمد بن محمد بن عبد الله الحسني
الإدريسي الرحموني الندرومي مولدا ومنشأ"^(٩).
والثاني قوله في قصيدة ملحقة بهذه الرسالة:
[الطويل]

فيا سائلي عن ناظم العشر واسمه

محمد بن أحمد الماجد الصدر

بندرومة الحسناء مشرق شمسه

ومغربها مراكش جادها القطر^(١٠)

ولكننا لم نقف بالتحديد على سنة ولادته، إلا أننا
نرجح أنها كانت في نهاية العقد الخامس من القرن
الثالث عشر الهجري. وقد عاش ابن داني فترة من
صباه وشبابه في ندرومة، ولا جرم أنه في هذه
المرحلة حفظ القرآن الكريم، والضروري من متون
علوم الدين، وستنتج ذلك مما بين أيدينا من
نصوصه الشعرية يقول مثلاً في وصف ذكرياته
السعيدة في ندرومة: [الوافر]

طوت ندرومة عنا نياها

ألا ليت شعري ماذاها

ألفناها زماناً مستمرا

يتيه الطرف عشقا في سناها

وكم همنا ضحى في واد تيمنا

تطوف بنا ظيهاها أو مهاها^(١١)

ويقول متحسرا على انصرامها: [الطويل]

فأها على ذاك الزمان وطيبه

تباها به الأزمان واتسق البر

وأها على تلك البقاع وحستها

لقد فاح فيها الآس والورد والزهر

أقمنا بها حيناً ننادم أسرة

محاسنهم شمس وأوجههم زهر^(١٧)

٢- هجرته وغربته:

كان الاستعمار الفرنسي الغاشم للمغرب الأوسط سبباً في هجرة عدد كبير من سكان هذا البلد الإسلامي إلى مجموعة من الأقطار، وكان المغرب الوجهة المفضلة لكثير من هؤلاء، وقد نزل أغلبهم بمدينة تطوان، وحل آخرون بمدينة طنجة وفاس وغيرها، وكانوا يتمتعون برعاية خاصة من ملوك المغرب وتؤكد هذه الحقيقة التاريخية مجموعة من الوثائق والرسائل التي كتبها هؤلاء الملوك إلى عمالهم تختار منها رسالة المولى عبد الرحمن بن هشام إلى عامله على تطوان يوصيه خيراً بالأفواج الأولى من المهاجرين الجزائريين يقول فيها: "خديمتنا الأرضي القائد محمد أشعاس أعانك الله وسلام عليك ورحمة الله تعالى وبركاته وبعد: فقد وصلنا كتابك مخبراً بورود المركبين الحاملين لأهل الجزائر، ردها الله دار الإسلام، وبما أخبر به أهلها عليها وعلى وهران، وما فعل العدو الكافر قصمه الله، وخيب سعيه، فكل من ورد منهم قابله بالبشاشة والقبول، واجبر خواطريهم بالإكرام، ولين الجانب، فإن جبر القلوب واجب، وأحرى إخواننا المسلمين الذين قهرهم العدو، واستولى على أملاكهم وبلادهم، وفروا بدينهم، جبر الله حالهم بمنه...^(١٨)

ولم نقف بالتحديد على السنة التي هاجر فيها ابن داني من ندرومة إلى فاس، إلا أنه هاجر مع الأفواج المتأخرة التي دخلت المغرب، وقد وصف الظروف القاسية لهذه الهجرة في مواضع كثيرة

من شعره، وذكر ما خلفته في نفسه من آلام وأحزان، من ذلك قوله في نونيته الطويلة التي كتبها بمراكش في شهر شعبان سنة ١٢٨٩ هـ: [الطويل]

توجهوا لبلاد الغرب واحتملوا

في السير عدة أطفال ونسوان

ساروا بحكم النوى والروع يقلقهم

وحادي النوح يحدوهم بالحنان

تغريبوا وعذاب البين يندرهم

بغربة وتفريق ببلدان

واستوطنوا المغرب الأقصى وبلدته

فـــــــــــــــــاسا محلة آساد وغزلان

حلوا بها كحلول الغيث واتخذوا

ربوعها دار هجرة وإيمان

وبعضهم ركب البحر الخضم مهي

د المهاد بطنجة وتطوان^(١٩)

وكانت هذه الهجرة فاتحة خير عليه، ويؤكد

ذلك بنفسه في قوله: [الطويل]

تغرب عن أوطان مسقط رأسه

وحل بأقصى الغرب فاتحته الخير^(٢٠)

٢- نزوله بفاس وظروف دراسته بها:

نزل ابن داني بفاس بعد خروجه من ندرومة، واستقبل بها استقبالاً طيباً، واستمتع بمقام هنئ بين أهلها لا يكدره تنغيص الشائئين، ولا غمز الحاسدين، ولا جفاء المتعصبين، خلافاً لبعض معاصريه وهو أبو حامد المشرقي الذي تبرم غير ما مرة في مؤلفاته من جفاء أهل فاس، وسوء معاملتهم يقول: "لما رمانا الدهر بالخروج من الوطن خيمنا في المصر الفاسي، وقابلنا فيه بمكروه

من هو ذو جفاء وقلب قاسي،^(١٣١) وقد نظم قصيدة طويلة يتبرم فيها من سوء معاملة أهل فاس وكثرة جفائهم وحسدهم، ومكائدهم،^(١٣٢) أما ابن داني، فعلى خلاف ذلك، مدح حاضرة فاس وأهلها في مجموعة من قصائده منها قوله: [الوافر]

سقى نوء الثريا روض فاس

فيزهو الزهر من ورد وآس

فأما أرضها فأجل أرض

وأما ناسها فأجل ناس

وقاها الله شر الخلق طرا

وأنجى أهلها من كل باس^(١٣٣)

ويقول في أخرى: [الكامل]

عرج على طلل الأحبة سائلا

عنهم بفاس غرة البلدان

جلت محاسنها الجميلة واعتدل

ماوى حسان الحور والولدان^(١٣٤)

إلى غير ذلك من النصوص التي تؤكد حبه لفاس لأنه قضى فيها أياما حلوة على غرار أيام طفولته في ندرومة، وأكمل فيها تعليمه بجامع القرويين، لكنه لم يذكر أحدا من شيوخه ولا حتى الفترة التي قضاها في التحصيل. وحتى صاحب الإعلام الذي يذكر عادة شيوخ مترجميه فإنه ضرب صفحا عن هذه الفترة من حياة ابن داني، ونرجح بما لدينا من معطيات أن يكون نهاية العقد السادس وبداية السابع من القرن الثالث عشر للهجرة هي الفترة التي قضاها في التحصيل بفاس، لأن أغلب قصائده نظمت في العقد الثامن من القرن الثالث عشر الهجري فالذي يليه مثل قصيدته في رثاء الوزير محمد الطيب اليماني بن

أبي عشرين الأنصاري المتوفى سنة ١٢٨٦ هـ التي تعد من أقدم قصائده التي وقفنا عليها وأولها: [الطويل]

أرقت فشاقتني البروق اللوامع

وسالت على النحر الدموع الهوامع^(١٣٥)

أما أزهى فترات عطائه الشعري فكانت في

فترة حكم المولى الحسن الأول الممتدة بين (١٢٩٠ هـ - ١٨٧٢ م / ١٣١١ هـ - ١٨٩٤ م).

وأبرز شيوخ العلم في فاس في الفترة التي حددناها لدراسته شيخ الجماعة بعصره، وفذ زمانه ودهره، وأعجوبته في صناعة التدريس وتحقيقه وتحريره، محمد بن عبد الرحمن الحجرتي الفلالي السجلماسي (ت ١٢٧٥ هـ)^(١٣٦)، الذي كان يدرس رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ومختصر الشيخ خليل وشروحه وحواشيه، وتحفة ابن عاصم ولامية الزقاق، تدريس تحقيق وإتقان ومناقشة، ومبجوبة عصره الفقيه النحوي أحمد المرثي^(١٣٧) (ت ١٢٧٧ هـ)^(١٣٨). وغيرهم. ويذكر الشاعر شيوخه، دون أن يحددهم، بكل احترام وتقدير في غير ما قصيدة من قصائده، من ذلك قوله: [الوافر]

وان تسألهم عن أي علم

تجدهم كالغيوث الهاميات

ألفناهم وكنا في حماهم

زمانا في العصور المذهبات

فهم أحبارنا أبصارنا بل

مصباح الليالي المظلمات

وحبهم على الإطلاق فرض

وأنجى من ظهور الناجيات

تسلينا بهم عن والدينا

وأنسوننا حجور الوالدات^(٣٦)

أو قوله أيضا: [الرمل]

أخذ الآداب والأشعار من

سادة غر كرام نجيب

قبس المعلم وأورى زنده

من صدور جلة كالشهب^(٣٧)

وكثيرا ما كان ابن داني يمدح أفاضل عصره بما حصلوه من العلم بفاس، فيذكر بعض المصنفات التي درسوها على شيوخهم في القرويين، كالخلاصة وشروحها، ومختصر خليل وشروحه وحواشيه، وتحفة ابن عاصم وشروحها، ورسالة ابن أبي زيد القيرواني وشروحها، وغيرها من الكتب التي درسها هو أيضا على شيوخه في جامع القرويين، والأمثلة في هذا الباب كثيرة، نكتفي بذكر واحد منها، وهو في مدح أحد الفضلاء: [الطويل]

فكم فك بالخطاب كل عويصة

فسربها الأكفا وحل عقائلها

وبالدرر المكنونة انهل دره

فحاك بها الأفهام لكن أطالها

وبالتحفة الغراء طال اعتكافه

فأتحفها برا ورونق حاله

بمختصر الشيخ خليل تطاولت

أقاويله لم يحس قول طوالها

وهمتم بشرح خليل وسقتم

بحوثا مع الخرشي كالزهر يا لها

وحزتم حلى البناني بل ورهنتم

بدين الرهوني قوسها ونبالها^(٣٨)

ورغم أننا لم نستطع أن نجزم جزما قاطعا في شيوخ ابن داني، ولا في الفترة الحقيقية التي قضاها في التحصيل بفاس، إلا أننا إذا نظرنا إلى مكانته في عصره، وقدرته الشعرية المتميزة بين أضرابه، نستطيع أن نؤكد أنه تلقى تكوينا جيدا في علوم كثيرة، وأنه كان يتمتع بثقافة واسعة، تتجاوز حدود التخصص الضيق الذي يغلب على كثير من مثقفينا الآن، فحين يسرد في شعره الأحداث التاريخية الطويلة القديمة منها والحديثة يخل إليك أنه مؤرخ مبرز، وحينما يتحدث في التصوف وأقطابه، وأوراده وأحزابه، تحسبه متصوفا راسخا، وإذا ساق نكت الفقه وكتبه وفروعه وأصوله ومدارسه وأعلامه، أو تأملنا أقباساته القرآنية والحديثية الكثيرة نستطيع أن نجزم أنه كان فقيها صليعا، وإذا تتبعنا ملحة النحوية، وصورة البلاغية، وأسجاعة الطويلة، وثقافته الشعرية التي تمتح من قديم الشعر وحديثه، نستطيع أن نؤكد أن له قدما راسخا في الأدب، وأنه منذ ألهم حب العلم والطلب، كان همه منصرفا إلى حفظ عيون الشعر والنثر العربي. وهذا سر أسرار عبقريته.

٤- انتقاله من فاس إلى مراكش واشتغاله

بخطبة العدالة:

نشأ الأقدار الإلهية بعد انصرام سنوات الدراسة في فاس أن تقود ابن داني إلى مدينة مراكش التي حظ بها عصى التسيار، وأثرها على غيرها من المدن للعيش والاستقرار، وقد أحبها حبا كبيرا يقول في وصفها: فأحوال هذه المدينة لا توازيها مدينة. بعد مكة والمدينة، رحلت إليها

الأفاضل وحطت بها الرجال. ومنهم الأقطاب المعروفون بالسبعة رجال. وغيرهم من الأوتاد والأبدال. تعززت بعزة الله، وتحصنت بالأبراج الحصينة، وتجمعت بوقار وسكينة. فهي من دوائر الزمان أمينة، وفي طاعة الدولة العلوية رهينة. وبها من المساجد والجوامع، والمآذن والصوامع، ما تقف دون حدها المطامع، وتتحدى بذكرها المسامع، افتخرت بمشيئة المباني والمصانع. وحشدت إليها الملوك كل ماهر وصانع، وتشوقت إليها الحذاق كما تشوقت النجوم للمواقع^(٢٢١)، وكان ينعم فيها بالعيش الرغيد، والمقام السعيد رغم ما يظهره من الشكوى والبلوى في شعره يقول عن ذلك: وما رأيتم فيه من ألفاظ تقتضي التشكي من نوب الزمان. الموجعة للأرواح والأبدان. فليست على حقيقتها، ولا سالكة على طريققتها. فإننا بحمد الله في نعم ضافية، وسرور وعافية^(٢٢٢).

وقد اشتغل ابن داني عدلا بسماط المانية^(٢٢٣) بمراكش، بيد أنه كان يتبرم من هذا الخطة وأهلها، يقول في ذلك: لما ترامت بي مرامي التجول والاغتراب، وجرت بي سوابق التهور والاضطراب، قصدت الحضرة المراكشية، ذات الحلل الموشية، كرسى الملك الأول، والمصر الذي كان إليه الملجأ وعليه المعول، فألقيت بها عصى التسيار، وأعطيت القيادة لمن بيده التدبير والاختيار، وهو الله الذي لا إله إلا هو الفاعل المختار، فجلت في أكفافها، جولان الكوكب السيار، وتعاطيت بها خطة العدالة، وتعللت بتلك العلالة، ووضع اسمي في ديوان العدول، المقول فيهم كل الناس عدول إلا العدول^(٢٢٤).

٥- زوجه وأولاده وعلاقته بصهره:

تزوج ابن داني الندرومي من ابنة الوزير محمد بن محمد بن محمد التازي المراكشي المعروف بابن داني الكبير، وأنجب منها أطفالا، ذكر منهم ثلاثة

في ديوان شعره، محمد، وأحمد، وحليمة، اختطفت المنية الأول وهو مراهق، وكان حافظا لكتاب الله، وقد رثاه والده بقصيدة طويلة نقتطف منها قوله: [المقارب]

تعاظم وجدي وكربي توالى

وولى سروري ويشري تبالى

رمانى زمانى عن قوسه

وسدد منه إلى النبالا

وهدم ركن اصطباري مصاب

ذكت ناره في الفؤاد اشتعالا

بموت بني وحيد السبها

يفيظ العدى ويسراقتبالا

وكنى نفسي ريحانة

وكنى الثريا وكنى الهلالا

وكنى منى النفس يا منيتي

وكنى يمينتي وكنى الشمالا

وأجريت من مقلتي دموعا

غزارا تسباري السحاب الثقلا

وحملت أمك ثكلا عظيما

تنوء بحمله كل الثكالي

وفارقتنا حين رىء الحيا

بوجهك يسطع والحسن جالا

ومت وغصن شيباك غض

رطيب تشاهد فيه اعتدالا

فلا أناساك ما دمت حيا

وما سارت العرب تحدو الجمالا^(٢٢٥)

ويظهر في هذه القصيدة التعلق الكبير لابن داني بزوجه وأولاده، والحزن العميق الذي خلفه في نفسه موت فلذة كبده.

وذكر ولده الثاني في رسالته السائلة الذكر بقوله : "واتصل بنا خطابكم على يد النجل البر سيدي أحمد فتح الله بصيرته، وصقل سريرته... (٢٣١).

أما ابنته الثالثة فقد اختطفها أيضا يد المنية وهي يافعة، فخصها بمرثية طويلة عبر فيها عن حبه الكبير لها، ولهفه الشديد على فراقها. لكنه ظل راضيا بقضاء الله وقدره، صابرا محتسبا على أليم مصابه، يقول: [الوافر]

تسلمنا بحلمك يا حليلة

فلم نجزع لوقتك العظيمة

ولم نسخط قض الله فينا

بموتك بل رضينا يا حليلة

ولكن بعدك المحتوم من

سقامنا راح أحوال سقيمه

رحلت وما نويت العود حتى

حطت الرحل في الدار الكريمة

وسرت إلى ديار الحق لكن

غدرت قلوبنا قرحى كليلة (٢٣٥)

وقد كانت له علاقة طيبة مع صهره الوزير ابن داني محمد بن محمد بن محمد التازي المراكشي. وقال في ترجمته: هو القطب الداني، الماهر بتشيد ألفاظ المعاني، وتأسيس تلك المباني... أحيا رسوم الكتابة بعد التراشي، وتدارك أمرها المتلاشي (٢٣٦)، تحسره للخطب تقرر به الأوائل، حتى سحبان وائل، ترسيه يرتضيه عبد الحميد، ويشهد بتسليمه

الصاحب وابن العميد، وخطه الرائق يسحر كل مقلة، ويسخر بخط ابن مقلة... وكان سيدنا المقدس (٢٣٧)، يؤثره على كثير من طلبته، وجماهير كتبه، ويقضي أربه، ويصن سببه، وينصف أدبه... ويرسل عليه صبيه رعاية لغربته، وجزاء لصفاء محبته. ويبالغ في إكرامه، ويحض على احترامه، وقضاء مرامه، (٢٣٨)، وقد مدحه بعدة قصائد منها: [الوافر]

سقى نوء الثريا روض فاس

فسيزهو الزهر من ورد وأس

ولا برحت تروح على ابن داني

وتغدو بالسرور بلا تناسي

فقد شاد المفاخر والمزايا

بلا ريب يريب ولا التباس

فلا تقش السوء به قدما

جري شرط التساوي في القياس (٢٣٩)

ولا شك أن الشاعر استفاد من هذه القرابة في معانقة الشهرة والمجد سيما في علاقته مع البلاط ورجالاته، لكن هذا لا ينقص أبدا من قدرته ومكانته، ككاتب مقتدر بليغ، وشاعر مبرز رفيع.

٦- حنينه إلى وطنه:

رغم ما وجد ابن داني في مراكش من خير عميم ومقام كريم، إلا أنه ظل يحن إلى ندرومة، بلد مولده ونشأته، كما يحن النجيب إلى عطنه، ويفكر في زيارة أهله وذويه، ويتحسر على فراقهم، فالأوطان إلى القلوب محبة، والطباع على الميل إلى ما ألفته مركبة، وصدق الأصمعي إذ قال: "إذا شئت أن تعرف وفاء الرجل، وحسن عهده، وكرم أخلاقه، وطهارة مولده فانظر إلى حنينه إلى أوطانه،

وشوقه إلى إخوانه، وبكائه على ما مضى من
زمانه^(١٠)، وقد ورد في ديوان شاعرنا أكثر من شاهد
يؤكد هذه الحقيقة نظماً ونثراً من ذلك قوله في
رسالته إلى أحد أقربائه في ندرومة: " فقد طالما
هممنا بزيارتكم، وعزمنا على التوجه لناحيتم،
للتداوي من ألم النوى بمشاهدتكم. والاكتحال من
رمد الجوى بإثمد محادثتكم...^(١١)، وقوله:
[البسيط]

ولا أزال أرجي النفس عودتها

إلى مقام أحبة وجـــــــيران

ولا صدور لما في الصدر من حرج

حتى أزور مواطننا بأوطاني^(١٢)

ويقول في قصيدة طويلة واصفا ما يعانيه من
ألم النوى والبعاد، وكثرة الشوق إلى الأحباب
والبلاد: [الطويل]

أيا ويح صبب شاقه الصب والقطر

فأجرى دموعا غار من صيها القطر

وقاسى خطوبا من فراق أحبة

محبتهم فرض ويغضهم كفر

ترامت به البلدان فاقتعد النوى

وحفت به الأوصاب وارتحل الصبر

تغرب عن أوطان مسقط رأسه

وحل بأقصى الغرب فاحتله الخير

فأها على ذاك الزمان وطيبه

تباهت به الأزمان واتسق البر

وأها على تلك البقاع وحسنها

لقد فاح فيها الآس والورد والزهر

أقمنا فيها حيننا ننادم أسرة
محاسنهم شمس وأوجههم زهر
فيا راكب الوجناء يطوي سباسبها
تفرق بها إن أنت جد بك السير
بندرومة الغراء عرج فأنها
أحاطت بها الأطواد والزواجر المر
وصف لبني رحمون شوقي وصبوتي

وجملة إيحاش يضيق بها الصدر^(١٣)
ويقول في قصيدة أخرى واصفا لحظات طفولته
السعيدة وذكرياته الجميلة في ندرومة: [الوافر]

طوت ندرومة عنا نياها

ألا يا ليت شعري ما دهاها

ألقتناها زمانا مستمرا

يتقلب الطرف عشقا في سناها

فكم رمتنا بجد واجتهاد

كتابا مخبرا عن مبتدأها

وكم همنا ضحى في واد تيمنا

تطوف بنا ظباها أو مهاها

وما أنسى تأنسنا بناس

وأتراب يسحييننا حياها

فأصبحنا كأننا ما لبثنا

بها إلا عشية أو ضحاها

فليت الدهر يدنينني إليها

فترضى عن فتى يبغى رضاها

بعثت لها سلاما مستنيرا

يعم رجالها حتى نساها^(١٤)

٧- رحلته إلى المشرق:

وجدنا في ثانيا ديوان شعر ابن داني ما يدل أنه زار المشرق، وحل بمصر ونظم قصيدة في أهلها، لكنها للأسف غير تامة ولو كانت غير ذلك لاستنبطنا منها مجموعة من الأخبار الخاصة بهذه الرحلة، ومما صرح به الشاعر في الجزء المتبقي من هذه القصيدة أنه أخذ العلم عن علمائها، وساجلهم في مجموعة من القضايا منها قضية الخلافة الإسلامية، كما وصف شوقه لأهله وذويه بالمغرب، منها قوله: [الطويل]

أيأ أهل مصر دام رصفكم الشعرا

يفآخر سمكه السماكين والشعري

ولا زالت الأزمان ترعى علومكم

لفهم كتاب الله والسنة الغرا

ألم بكم ضيف لبيب فأجزلوا

فراهم بعلم نافع يشرح الصدر

تزامت به الأسفار فاقتعد النوى

ولا حت له الأوطار فاستسهل الوعرا

وشاق بأقصى الغرب أهلا وجيرة

رام حماكم يمتطي البر والبحرا^(١١)

ولا شك أنه في هذه الرحلة حج بيت الله

الحرام، وزار قبر نبينا عليه الصلاة والسلام،

ولقي هناك جماعة من العلماء والفضلاء والأخيار.

٨- تعلقه بالأولياء:

كان ابن داني شديد التعلق بالأولياء والأقطاب،

وله فيهم أكثر من قصيدة مدح، فقد مدح الرجال

السبعة بمراكش في قصيدة طويلة منها: [الطويل]

تألق نجديا فقلت له رفقا

لمعت فأوريت الصبابة والشوقا

إلى غير ذلك من الشواهد الكثيرة في الديوان التي تؤكد حب الشاعر لوطنه، وحنينه الدائم إليه.

ولعل أعظم البلايا وأكبر المصائب والرزايا في

حياة ابن داني هي الذكرى الأليمة لاحتلال

الجزائر، وما أعقبها من تعد على الحرمات،

وسفك لأرواح الأبرياء من الصالحين والفضلاء،

وقد نظم في هذه المناسبة الأليمة قصيدة طويلة

تضم ثلاث مائة وسبعة أبيات تذكر بكل الفجائع

التي مرت بها الأمة الإسلامية، كنكبة بغداد،

وسقوط الأندلس وغيرها من الدول التي تعاقبت

على حكم المغرب، نقتطف منها قوله: [البسيط]

أرقت من ذكر إخوان وخلان

ونحت من فقد أحباب وجيران

وسح دمع من حزن ومن كمد

فمقلة العين في صب وطوفان

عراني أمر عظيم الخطب صيرني

بين الوري مثلا يجري وأضناني

لا تنكري يا ابنة الكرام قارعتي

فالشأن قاض بعجز الوصف عن شاني

وكيف لا وشموس الدين كاسفة

بالمغرب الأوسط المعظم الشأن

هذي الجزائر ألوى النحس بهجتها

وخانها السعد من محمودها خان

حل العدو بها يسبي محارمها

فلا سبيل إلى صير وسلوان

قد قد يا صاح ثوب الغرب من وسط

فكيف ترجى سلامة لأردان^(١٢)

وأرقت مكلوما بأسيا ففرقة

وزدت فأغرقت المحبة والعشقا

وأنه سلا ما من مشوق متيم

حليف سهاد دموعه لا ترقى

إلى سادة غرنجوم زواهر

هم الروضة الغناء والعشر الآتقى

وبالسبعة الأقطاب أنزلت حاجتي

فنعم الرجال الغر والعروة الوثقى^(١٧)

ومدح أحمد بن محمد بن موسى الصنهاجي
الأندلسي الشهير بابن العريف بقصيدة مطلعها:

[الطويل]

أيا ابن العريف البحر بحر المعارف

فجد أنت خير عارف وابن عارف^(١٨)

ومدح السيدة عزيزة دفينه سكتاوة: [الطويل]

مدحتك حبا يا عزيز بلاريت

وزرتك غبا فاعتري الصب في الغب^(١٩)

إلى غير ذلك من القصائد التي مدح بها
الأولياء حبا فيهم لا طمعا لما في أيديهم، لكنه كان
يكره بعض مظاهر التصوف الزائفة التي تجلب
لصاحبها المكانة والمال والحظوة والجاه بين الناس
لكنها تسلبه كرامته وإنسانيته، يقول في ذلك:
[البيط]

قد شوهدت فرق شتى بأعصرنا

من كل منتسب لله خوان

مفضل زهرة الدنيا وزينتها

ستمتع نشيط بالمال جذلان

مضيع لحقوق الله يهدمها

مسارع لحظوظ النفس عجلان

مرفق لأناس لا خلاق لهم

مقصر بأداء الفرض كسلان

يدعو العوام إلى تنجيز خدمته

ويستطيل بخدام وأعوان

معاشر كل فاجر وفاجرة

مبادر لحرام المال سرحان

يقني نهاره في أكل وفي هذر

مجدل في سواد الليل نومان

مستيقظ لحطام المال يجمعه

مفرط في اغتنام الخير غفلان

تلقاه لابس جبة مرقعة

كيما يقال له المغرور رباني

وما درى أن أمر القوم مرجعه

لمنهج الزهد والتخريب للفاني

مستترسل الدمع يلبكي وهو في ملأ

وفي الخلاء غليظ القلب صفوان

منوع ملاذ النفس يجمعها

مستكبر سالك سبيل خذلان

نعم وقد عبدوا الدنيا فهمتهم

في البطن والفرج أو ترفيع بنيان

ويجمعون سحوتا من متابهم

ويصرفونها في غي وعصيان

فبعضهم شأنه الدقوف يضربها

وبعضهم مولى بنقر عيدان

تكاثروا كعديد الرمل وانتشروا

جدا فما لهم حصر بديوان

لا يرتضيه أبو بكر ولا عمر

ولا علي وعثمان بن عفان

فكن على حذر منهم ورم عالما

بظاهر الشرع سنة وقرآن

تهديك أنوار علمه لكل هدى

فاقبل حباه ولا تبوء بحرمان

واعلم بأن اقتباس العلم منقية

شريفة المحتذى رفيعة الشأن

عليك بالعلم فاستضيء بأنواره

فما جهول وعالم بسيان^(٥١)

٩- علاقة ابن داني بالبلاط ورجالاته:

كان ابن داني مواكبا لكل أحداث عصره في المغرب، ولم يكن في معزل عن المجالس العلمية، والنوادي الأدبية في مجالس الملوك والخاصة. فقد أخذ وأعطى. وسمع وأملى، وعلم وتعلم، وحاور وساجل، ومدح ملوك عصره، وأعيان مصره. وأخذ عطاياهم، ورثى الصالحين من الأولياء والأقطاب، والوزراء والكتاب. كما نظم مجموعة من القصائد في مواكبة حركات المولى الحسن الأول في تمهيد البلاد، وتأديب المارقين من العباد، وأشاد بانتصاراته في سوس. ومجاط، وبني مطير، وبني امكيد، وغيرها من المناسبات السياسية العظيمة. ولم تفته بعض المناسبات الاجتماعية لإتحاف الجنب العالي بغرر قصائده كشفاء المولى الحسن الأول من سقمه عام ١٢٩٥ هـ، ورثاء أنجاله ووزرائه وكتابه، كما أنه لم يكن يتأخر في المناسبات الدينية. كعيد الفطر، وعيد الأضحى، ذكرى المولد النبوي وختم البخاري- عن إهداء قصائده للسلطان وحاشيته.

وكان أحيانا يرافق الרכب السلطاني في حركاته لتمهيد البلاد، وتأديب المارقين من العباد. كما يدل على ذلك وصفه له في شعره. ومن ذلك قوله: [الطويل]

ولا تعد عيناك إلا وان فإنه

تسر بمراء العيون النواظر

تري مجلس الكتاب كالروض زاهرا

تروق به الأقلام حتى المحابر^(٥٢)

وكان أحيانا يقتصر على إرسال قصائده إلى

الجناب المولوي دون أن يفد عليه هو بنفسه من

ذلك قوله في تمهيد القصر السوسي:

[الطويل]

تغيب مغيب البدر في غربه عن

وتطلع مهما شئت إن غرض عنا

وهي قصيدة أنافت على السبعين ويكفي منها

هذا القدر لأن نظيرتها وصلت الأعتاب الشريفة في

الأيام الماضية على التمام^(٥٣).

وأحيانا أخرى كان ينظم قصائده في مدح

السلطان ولا يبعثها ولا يفد بها عليه ودليل ذلك

قوله: "وقد أتحت جانبه العالي في الزمان الخالي

بقصائد غرر تزري بالدرر... ولم أبعثها للحضرة

العالية والبهجة السامية بل كانت مغفولة في

الطاق، مع سائر الأوراق. إلى أن هب ريحها وعظم

تباريحها^(٥٤).

وكان في كل الأحوال يتوصل بالصلوات السنية،

والهدايا المرضية، للمولى الحسن، ونجله المولى

عبد العزيز، والحاجب المعظم أحمد بن موسى،

ودليل ذلك قوله: [الطويل]

وأجر رعاك الله عادتك التي

تعود علينا كل عام مجدداً^(١٠٠)

أو قوله: [الطويل]

وعادتك الغرا نريد انتجازها

فما زانت الأعياد إلا العوائد

ووعودك واف ناجز مستوارد

ومثلك من تنمي إليه المواعد^(١٠١)

وقوله: [الرمل]

وصلت كالأزهر حسنا صلتك

لا خلت من فيض بر راحتك^(١٠٢)

وقد عاش ابن داني النديم جزءاً مهماً من حياته. وفترة نبوغه في حكم الملك العادل الذي حاز من المكارم أعلاها. ومن المفاخر أسناها. نادرة زمانه، وحجة الله على الخلق بعلمه وعرفانه، فخر السلاطين الكرام. وإمام الأئمة الأعلام. المولى الحسن بن عبد الرحمن بن هشام، الذي وطد دعائم حكمه بنشر الأمن والعدل بين الرعية، وعمر رباع العلم، وأحيا رسومه، وخالف العلماء، والأدباء والشعراء، وأعطاهم حتى أرضاهم، وكانت مدة خلافته التي استمرت إحدى وعشرين سنة وخمسة أشهر، كلها إنجازات باهرة في جميع الميادين^(١٠٣).

وكدأب كل الملوك العظام كان المولى الحسن يكرم الأدباء والشعراء، ويحسن وفادتهم، ويقضي أربهم، وينوهم بمدائحهم، بظواهر الشكر والامتنان، وصلات الرضى والإنعام، لأنهم كما قال عبد الملك بن مروان للحجاج حينما كتب إليه يعنفه على إعراضه عن الشعراء: "أما علمت يا أخا ثقيف أن بقاء الذكر بالشعر، وأن الشعراء طراز الملك. وحلة الدولة، وعنوان النعم. وتمام المجد ودلائل الكرم، وأنهم سنوا المكارم لطلابها، ودلوا السعاة على

أبوابها، وأن الإحسان إليهم كرم، والإعراض عنهم لؤم وندم. فاستدرك تفريطك، وامح بصوابك أغاليطك^(١٠٤).

وهكذا وفي كل مناسبة عظيمة من المناسبات كالعيدين، والفتوحات الكبرى، وذكرى المولد النبوي، وختم البخاري وغيرها كان شعراء هذه الحقبة وهم أكثر^(١٠٥)، يفدون على الجنب المولوي فينشرون بين يديه بنات أفكارهم، وينالون جوائزهم، ورغم كثرة شعراء هذه الفترة استطاع ابن داني أن يفوز بثقة المولى الحسن الأول، وأن يصبح أبرز شعراء بلاطه، وله في مدحه أكثر من ثلاثين قصيدة، وله في مدح المولى عبد العزيز أكثر من أربع قصائد، كما مدح جل أعيان الحقبة الحسنية والعززية وفي مقدمتهم الحاجب موسى بن أحمد البخاري^(١٠٦)، وابنه أحمد ابن موسى البخاري^(١٠٧)، والوزير محمد بن محمد بن العربي الجامعي^(١٠٨)، وأخيه محمد الصغير بن العربي الجامعي^(١٠٩)، والوزير محمد بن أحمد التتتهاجي^(١١٠)، والوزير عبد الواحد بن محمد المواز^(١١١)، والقاضي عبد الله بن خضرا السلاوي^(١١٢)، وعلي بن أحمد بن عبد الصادق الرجراجي^(١١٣)، ومحمد بن محمد الفلاق^(١١٤)، الكاتب عبد الرحمن بن محمد الشريفي^(١١٥)، وابن داني الكبير محمد بن محمد التازي، ومحمد بن محمد غريبط^(١١٦)، والأمين محمد بن محمد التازي الرباطي^(١١٧)، عبد السلام بن محمد التازي الرباطي المدعو موخا^(١١٨)، وقائدي المشور إدريس بن محمد يعيش^(١١٩)، وإدريس بن العلامة^(١٢٠)، وقائد الجيش إبراهيم بن سعيد الجراري^(١٢١)، وخليفته من بعده أحمد بن مالك^(١٢٢)، وأبو الشتاء بن محمد البغدادي الجامعي^(١٢٣)، وعاملي مراکش أحمد بن داود^(١٢٤)، وأحمد بن عمر

أبي ستة المراكشي^(٧٨)، وغيرهم من الأمراء والأعيان والوزراء والكتاب والقضاة والولاة.

١٠- مكانته في عصره وفخره بنفسه:

لا نجد شهادات كثيرة من معاصري ابن داني تدل على مكانته وعلو كعبه في النظم والنثر، إلا قول عبد الرحمن الشريفي فيه حين خاطبه يوما بأبيات يداعبه فيها مطلعها: [مخلع البسيط]

يا أهل فاس عموا صباحا

لا زلتم أوجها صباحا

فلما تأمل إنشادها، وبجلها وأشادها، قال لي يا فلان إنك عندي في أهل عصرك كدرة بمزيلة، ففهمت أنه قد عنى بقوله هذا أبيات عالم الأندلس عبد الملك بن حبيب السلمي: [البسيط]

فرب ذي منظر من غير معرفة

ورب من تزدريه العين ذو قطن

ورب لؤلؤة في عين مزيلة

لم يلق لها بال إلا إلى زمن^(٧٩)

وقول صاحب الإعلام: 'كان أديبا منشئا مرسلا، ناظما مكثرا، له ديوان كبير عندي منه شعر بخطه فيه أمداح نبوية وأخرى في الصالحين، والتوسل إلى الله تعالى بهم، وفيه أمداح كثيرة في الرؤساء ما ترك رئيسا من أهل العصر إلا مدحه، ويصطلح في ذلك... له تأليف على نسق فلائد العقيان في تاريخ الدولة الحسنية في سفر لطيف ترجم فيه لبعض أهل العصر'^(٨٠).

وقد عاش الرجل في ظروف اجتماعية وسياسية صعبة، حيث كثر الحساد والمنافسون، والسادة المتشاعرون، وبقدر ما كانت هذه المنافسة مدعاة للإجادة والإحسان، في تحبير القوافي الحسان،

كانت أيضا وبالا على الشعر إذ دخل إلى مضايقه المتطفلون، وعات بحماء المبطلون، والتجأوا إلى أساليب غير مشروعة لترويح مدائحهم كرشوة الحجاب، أو وساطة الوزراء والكتاب، أضف إلى ذلك ما ينفثون من سخيف القول، ورديء الشعر، وكان ابن داني من أشد شعراء عصره تبرما من هذه الطبقة، وأكثرهم سلاطة في هجائها، والتشنيع عليها لمنعها من تدنيس حرمة الشعر، والعبث بمكانته، وعلو رتبته، وقصائده في هذا الباب كثيرة منها قوله: [المجتث]

ومنتحو الشعر شتى

تكتاثروا كالجراد

فأجل منهم دخيل

جربى بذاك السواد

وحرفة الشعر بارت

ورمى بالكساد^(٨١)

أو قوله في موضع آخر: [الوافر]

عفا الإنشاء يا عبد الكريم

فأصبح في البسيطة كالصرير

وأمسى بين أقوام لئام

رعاك الله من لؤم اللئيم

لقد طرقوا حماه فخريوه

وفيهم كل شيطان رجيم

تعاووا في منازلهم وصاحوا

صياح الواشي الطاوي المليم

وكان المحسنون به رؤوسا

عظام القدر كالطود العظيم

وقد نظموا قلائده فلاحات

بجيد العصر كالأدب التنظيم

وجاءت بعدهم أوياش ناس

من النسناس صلوا كالهشيم

فعاثوا في القريض ومزقوه

بسوء الفهم تمزيق الأديم

وثاروا في حماء فسودوه

وقد تركوه كالليل البهيم^(٨١)

ويقول أيضا في وصف هذه الوضعية: " كيف

يستطيع تذهيب الرسائل، وتهذيب المسائل، وتوشية

الوسائل، وإرشاد السائل، من حل بين واش

وحسود، وحيات وأسود، هذا وجهه يتكسر، وقلبه

بالمكائد يتفجر. وهذا يتربص به الدوائر، ويهتك

منه حل الستائر، ويلبس له لباس المكر والخداع

ويجلب لرأسه أليم الصداق، فتعوز بالله من شره

ومكره وكيد...^(٨٢) لكن ورغم بعض المظاهر

الاجتماعية والثقافية السيئة، ظل ابن داني متشبثا

بديدنه في قرص الشعر، واتحاف أهل عصره

بدرره، إلا أنه لم يكن يلاقي دائما من يصل سببه،

ويقدر أدبه، وبيوته المكانة التي يستحقها، من ذلك

ما وقع له مع قاضي الجماعة بمراكش في وقته

محمد المطيع بن محمد بن عمر العباسي المتوفى

عام ١٢٩٥ هـ حين مدحه بقصيدة لم ترد في ديوان

شعره ولا في الدرة السنية مطلعها: [الوافر]

نظرت فما عليها من مطيع

سوى القاضي محمد المطيع

فأجابه المطيع العباسي بأبيات يهجو فيها

بأشنع الأوصاف وأقبحها:

مطيع هواه والمولى عصاه

عرفت لكل فرض بالمضيع^(٨٣)

لقد غلط الذين أتوا بطاء

مكان الضاد باسمه الوضيع

وقبح الإله جهولا أطرا

تملقا بقوله الفضيع

نظرت فما عليها من مطيع

سوى القاضي محمد المطيع

نفى التقوى على الإسلام طرا

وأثبتها لعاص لا مطيع

أيدي الرشد معتزلي صرفا

طريقته السؤال بذا الصنيع

فلولا أنه يدعي اعتقادا

للابدى بذا القول الشنيع

يسمي زكيا بمعنى مضل

وقبيان وهماز منيع^(٨٤)

بذي النطق أفحش ما يكون

علاج أو لون الرجيع^(٨٥)

وبما أن غيره من معاصريه لم يتصفوه فقد

حاول ابن داني إنصاف نفسه بنفسه في مواضع

كثيرة من ديوانه شعرا ونثرا، وكان كثير الاعتداد

بموهبة الشعرية، كثير التشهير والغض من أهل

عصره في المشرق والمغرب، من ذلك قوله في وصف

نظمه ونثره: "... أما النثر فلو سرد على سحبان

وائل، لقال هذا ما لا تطيقه الأوائل، ولم يحصل من

خطبه على طائل، ولورآه بديع الزمان لما عد زمنه

في الأزمان، أو الحريري لأدرج مقاماته في المقامات

وعاد على نفسه بالملامات: ولو عاصره قس إباد،
لطوق به الأجياد، وجعله عيداً من الأعياد، ولو
عائنه ابن بسام، لتبسم في وجهه أي ابتسام،
واعترف بأياديهِ الجسم، ولو خبره صاحب
القلائد والمطمح، لم يبق لغيره مطمح، ولو كان بين
يدي قدامة، لشرب عليه المدامة. وشهد له
بالصرامة، ولو... ولو... ولو... وأما النظم فلو
سبره زهير لأوصى به لوليه كثير. أو الملك الضليل
لاستظل بظله الظليل، ولو لمح طرفه، لاتخذ
منسكا وعرفة، أو عترة لاقتضى أثره، وأوصى به
رهنه ومعرشه، أو النابغة، لجعله الحجة البالغة،
أو علقمة، لأكرمه بكل مكرمة، أو ليبيد، لأجله ومعه
عبيد، ولو أدرك عصر الفرزدق وجريز، لأتحفا به
بشارا الضريز، أو أبا الطيب لاستسقى ببل غمامه
الصيب، أو أبا العلا، لأشهره في ذلك الملا. وشهد
له بالولا، ولو سمعه ابن نباة لحلى به أبياته، وشغل
بتعاطيه أوقاته، ومتع به حياته، ولو وصل ابن
الخطيب، لتعجب من غصنه الرطيب، ولو تصفحه
مصنف ألحان السواجع، لأيقظ به الغيون الهواجع.
ولم تكن له حاجة بالمبادئ والمراجع، ولو... ولو...
ولو... هذا وربما خطر بالبال خاطر، وخيال زائر،
قائلا إنك تهدي التمر إلى هجر، وتتحف جهينة
بالخبر، فأقول له كلا، فإني أعلم برجال تلك
الناحية، وأعرف بما فيها من كل ماهية، فما أظن
أن هناك من يؤلف بين كلمتين. فضلا أن يصوغ
درة من شفتين. إلا النادر الغريب، وأين هو حتى
يظفر به الليب الأريب؟^(٨٩)

ومنه أيضا قوله ساخرا من الشريف علي
الوترى الذي ورد على المولى الحسن الأول من
المدينة المنورة بقصيدة مدحه فيها، وفي النص ما
فيه أيضا من تحد للمشاركة في مجال قرص
الشعر: "وفي الأيام الماضية ورد على الحضرة

العالية بالله شريفان من الشرفاء الوترين
القاطنين بالمدينة المنورة، فمدح أحدهما اسمه
الشريف علي الجانب العالي بالله بقصيدة من
البحر الكامل مطلعها:

وقفت بساحل بحرك الأعلام

وتقدمت لك لنصرة أعلام

فضمنها نحو الأربعين بيتا. فناولنيها بعض
الطلبة، فتأملتها من أولها إلى آخرها، فقلت له هذا
المطلع غير جيد، أما الشطر الأول فقد أخذه من
قول أبي زيد البسطامي: "خضنا بحرا وقفت
الأنبياء بساحله" وهو لا يناسب مقام السلطان أيده
الله لأن أبا زيد في واد، والسلطان في واد، وأما
الشطر الثاني ففيه من سوء الأدب ما لا يخفى كما
يعلم بالتأمل ثم أنشأت قصيدة على روي الشريف
وقافيته وبحره، بلغت مائة بيت وثلاثة عشر بيتا
وهذا مطلعها: [الكامل]

خضعت لشامح عزك الأعلام

وتقاصرت عن نياله الأعلام^(٩٠)

ويقول أيضا في إحدى قصائده مفتخرا بنفسه:
[الطويل]

أنا الروضة الغناء والحسن والبها

أنا الروح والريحان والزهر النضر

أنا خطبة الخطيب إن يرق منبرا

وأورى كلاما زانه النهي والأمر

أنا رقية السليم إن حان حتفه

أنا الحسن والإحسان والشمس والبدر

أنا بغية الرواد في طلب العلا

أنا الدر والياقوت والجوهر الحر

أنا العلم السامي على كل شاهق

أنا التل والصحراء والبر والبحر

أنا العالم النحرير في جيل عصره

أنا العد والإحصاء والمد والجزر^(١١)

ويقول أيضا في الافتخار بإحدى قصائده
متحديا شعراء عصره أن يأتوا بمثلا: [الطويل]

فخذ يا ابن خضراء النبيل عقيلة

من الشعر لم تنعت بشين ولا شوم

ومن رام يوما أن يصوغ مثيلها

فقد رام إيجاد النواج من العقم

وأنى لهم حتى يصوغوا نظيرها

وعهدي بهم والله في عدد اليكم

فذرهم سدى لا يستحقون ذرة

جزاء على ما سودوه سوى الكلب^(١٢)

ولا يكون الباعث إلى مثل هذا القول إلا إخبار
الشاعر المرير بأزدراء أهل عصره له. وتجاهلهم
لموهبته الشعرية المتميزة، فكان ينبري لإغاضة
الحاقدين، وإفحام المنافسين، وكل من يسب غضب
لسانه بغمز، أو غرض، أو تجريح، وهي أيضا رسالة
واضحة لكل كَهْ فَهٍ يحاول إقحام نفسه بين الفحول
برديء القول ومهلل النظم.

وقد كان ابن داني في أغلب قصائده نزاعا إلى
الإجادة بقريحته الوقادة. وبديهته الحاضرة،
وثقافته الواسعة، ونفسه الشعري المتدفق، إلا أنه
كان يكبو كغيره من فرسان البيان، وينبو كما ينبو
السيف والسنان. فيسقط في الركافة والأسفاف
بحرصه على كثرة التكبب بشعره فيمدح أحيانا
من أجل المكافأة والأعطية لا غير ويصرح بذلك
أحيانا مثل قوله: [الطويل]

وقلت له إن اللهاتفتح اللهات

وتمنحه ما يستطيل به منحاه

ستنظر مهلا سكة حسنية

ترى بمحياتها البهي الحسن السما^(١٣)

أو قوله في موضع آخر: [مجزوء الرجز]

عرفت من فضلك ما

أرسلت فـ _____ يه الشفتا

تسـ _____ جت من حر الكلا

م المستقيم حلتا

واسـ _____ مح بـ _____ نيل عاجل

ولازم السـ _____ مـ _____

لكنه عموما كان شاعرا متميزا حقيقا
بالاهتمام والدراسة وشعره إضافة كمية ونوعية
للرصيد الأدبي المغربي. الذي تشير إليه الأصابع
بالضعف والتقليد.

١١- وفاته:

بعد مسيرة حافلة بالبذل والعطاء في الشعر
والنثر، حال الجريض دون القريض. والحمام دون
الكلام، ولبي ابن داني الندرومي نداء ربه بمدينة
مراكش في أوائل ربيع الأول ١٣٣١ هـ الموافق لشهر
فبراير ١٩١٢ م، فمضى في صمت كشأن العظماء،
ولولا أن العناية الربانية أنقذت ديوان شعره. وكتابه
الدرة السنية لظل الرجل رهين رسمه، خامل الذكر
منسي السيرة ككثير من علماء هذا البلد وشعرائه،
ولم يكتب لأحد أن يعرفه أو ينتفع بأدبه.

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يرحمه. وأن يغفر
ذنوبه، وأن يحط عنه أوزاره، وأن يقبل تضارعه إلى
ربه الذي نقطف منه ما يلي: [البسيط]

يا أرحم الرحما رحماك أرجو فلا

تقطع رجائي من عفو وغفران

إني بباب حماك عائد واقف

وقوف عبد ذليل مذنب جاني

فاغفر ذنوبي في سروية علن

أنت العليم بإسراري وإعلاني

والطف بعبدك وامح ذنبه كرما

ولا تواخذه في خط ونسيان

أنت الكريم تكرم بالمتاب فقد

أملت رحمة راحم ورحمان

وإن جنيت ذنوبا ما لها عدد

فأنت ربي ملاذ المذنب الجاني^(١٠٠)

هذه بعض جوانب شخصية ابن داني الاجتماعية والأدبية، حاولنا صنعها اعتمادا على ما وصلنا من أخباره وآثاره، وهي تجيب ولا شك على بعض الأسئلة المهمة في حياة الرجل، وتجربته الشعرية، وكل ما نتمناه أن نكون قد أسهمنا بها في التعريف بعلم من أعلام المغرب العربي، ونفض تراب الإهمال عن ذخيرة أخرى من ذخائره المنسية.

ثانيا، آثار ابن داني.

لابن داني الندرومي حسب علمنا مؤلفين اثنين، الأول هو ديوان شعره، والثاني هو كتابه الدرة السنية في ذكر الدولة الحسنية وهو في تاريخ الدولة العلوية. وسنحاول التعريف بهما باختصار في هذا المحور.

١- ديوان شعره:

تعرف من ديوان ابن داني، حتى الآن، نسخة

واحدة توجد في الخزانة الملكية العامرة تحت رقم ١٠٩٠٧، وقد ظلت هذه النسخة حبيسة الرفوف، مجهولة النسبة مدة طويلة من الزمن، ولما شرعت رفقة زميلي الأستاذ عبد العالي لمدير في إنجاز فهرسة كتب الأدب. وقعت بين يدي هذه النسخة المجهولة المؤلف، فبدأت بقراءة أوراقها الواحدة بعد الأخرى فتمكنت أولا من تحديد فترة تأليفها لأن أغلب أوراقها الأولى قصائد في مدح المولى الحسن الأول، فازداد إذاك إصراري على معرفة المزيد عنها فواصلت قراءتها دون كلل أو ملل رغم خطها الرديء الذي لا يكاد يقرأ إلى أن بلغت الورقة رقم ٦١ حيث وجدت الاسم الكامل لصاحب الديوان مكتوبا في رسالة له كتبها إلى أحد أبناء عمومته بندرومة. وقد بحثت عن ترجمته فوجدتها في الإعلام للعباس بن إبراهيم الذي تحدث عن ديوانه بقوله: " له ديوان كبير عندي منه شعر بخطه فيه أمداح نبوية، وأخرى في الصالحين والتوسل إلى الله بهم، وفيه أمداح كثيرة في الرؤساء أما ترك رئيسا من أهل العصر إلا مدحه ويطيل في ذلك،"^(١٠١) وقد أورد في ترجمته بعض قصائده كرائيته في ختم البخاري بالحضرة المولوية التي أولها: [الوافر]

يضوع المسك صرفا من بخارى

فلا يبغي الخبير به فخارا^(١٠٢)

وقصيدته في مدح المولى إدريس الأكبر دفين زرهون التي مطلعها: [الكامل]

طوقا بقطب الغرب من زرهون

ثم أسألا عن قلبي المرهون^(١٠٣)

وقصائد أخرى في مدح أبي مدين، والجزولي صاحب دلائل الخيرات، والسيدة عزيزة دفينه سكسوة.

فقابلت هذه القصائد بما في الديوان فوجدتها مطابقة رغم بعض الاختلافات البسيطة أو الحذف الذي يشير إليه صاحب الإعلام، ولأطمئن أكثر قابلت الأشعار الموجودة في كتابه الدرر السنية في ذكر الدولة الحسنية " بأشعار الديوان فوجدت كثيرا منها فيه مع اختلافات بسيطة.

ومن الحجج النقلية أيضا التي وجدت في الديوان تؤكد نسبته لابن داني قوله: [الطويل]

فيا سائلي عن ناظم الشعر واسمه

محمد بن أحمد الماجد الصدر

بندرومة الحسناء مشرق شمس

ومغربها مراکش جادها القطر^(١١)

ويضم هذا الديوان ١٢٥ ورقة من الحجم المتوسط، مقياس ١٧×٢٢ سم، مسطرة مختلفة تتراوح بين ٢٠ سطرا كحد أدنى و ٤٥ سطرا كحد أقصى، كتب بخط مغربي زمامي رديء على ورق سريع الانكسار، لأن به نسبة عالية من الرطوبة والحموضة، به تعقبة وأثر المحو والشطب، وهو خال من ذكر اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

- أوله: [مخلع البسيط]

لقد وردتم يا أهل طيبه

مواردا للحبيب طيبه

- آخره: [الطويل]

عليك سلام الله ما قال قائل

وزارتك العظمى تجلت بدورها

ويوجد بالديوان بعض القصائد المبتورة مثل القصيدة في الورقة ٣٠ التي بتر أولها وتبتدئ بقوله: [الوافر]

دهتهم صاعقات هائلات

من إرعاد المدافع شم برودا

- وفي الورقة ٧٩ ب و ٨٠ ب، بتر لا نعرف مقداره.

- أحيانا يعزف الناسخ عن إيراد القصيدة كاملة ويكتفي بإيراد مقاطع منها من ذلك قوله في تعزية المولى الحسن الأول في وفاة ولده المهدي سنة ١٢٠٠ هـ. [الطويل]

على هذه كانت تدور الدوائر

وعزت لها في النائبات النظائر

إلى أن قال: [الطويل]

من النفر الغر الذين تناولوا

لوا المجد والأمجاد منهم جماهر^(١٢)

- أو قوله أيضا: [الكامل]

خضعت لسيامخ عزك الأعلام

وتبصرت عن نيله الأعلام

إلى أن قال:

هام الفؤاد بواد حبيكم الذي

هامت به الأرواح والأجسام^(١٣)

- وأحيانا أخرى يقر ابن داني بنفسه أنه أورد قصيدة في بداية الكتاب بمائة وثلاثة عشر بيتا في حين أنه اقتصر على تسعة وعشرين بيتا فقط والبعض الآخر نسيه، يؤكد ذلك قوله: سو قد أنشأت قصيدة على روي الشريف وقافيته وبحره بلغت مائة بيت وثلاثة عشر بيتا، وتقدمت في أول الكتاب... وهذا ما علق بحفظي منها، وأصلها ترامت به أيدي التلف، لاشتغال البال بالبيع والسلف، وسائر الكلف، وكم لها من نظائر، دارت عليها الدوائر، فألقيت في زوايا الإهمال، وعفت

أثارها الجنوب والشمال»^(١٠٦)، وهو نص صريح يؤكد ضياع كثير من شعره إما بسبب ضياع أصوله، أو بسبب نسيانه.

ومن قصائده التي ضاعت أيضا قصيدته المولدية في مدح المولى الحسن الأول يقول عنها: «وفي العيد النبوي من هذا العام الذي هو أربعة وثلاثمائة وألف قلت قصيدة ميلادية، ضمنيتها أمداحا نبوية، وثناء على الدولة العلوية الحسنية، تراتح لسماعها النفوس، وتهتز لإنشادها الأسماع والرؤوس وهي: [الطويل]

تألق برق بالحجاز فنورا

وانجد في تلك البقاع وأغورا
وهي قصيدة تحتوي على بضعة وخمسين بيتا، وتقدمت بتمامها أول الكتاب^(١٠٧). ولم نقف على هذه القصيدة لا في أول الديوان ولا في آخره.

كما أنه يضيف بعض الأبيات أو يقدم أو يؤخر في القصيدة الواحدة مثل القصيدة التي مدح بها مسعود العلمي في ورقة ٤٢ ب وهي مكررة في الورقة ١٧٤.

هذه بعض النماذج التي تثبت بالدليل القاطع أن قسما من شعر ابن داني قد ضاع والقسم الآخر غير تام، ورغم أننا وقفنا على بعض أشعاره التي لم ترد في الديوان ووردت في كتابه الدرة السنية أو الدرر الجوهري لابن الحاج، فإننا على يقين تام أن هنالك أشعارا أخرى ضاعت أو هي في حكم الضائع. وقد حاولنا في اتصالات كثيرة أن نتتبع أثر النسخة التي كان يمتلكها صاحب الإعلام عند حفدته أو بعض المقربين منه، لمقابلتها بهذه النسخة، إلا أننا فوجئنا بحقيقة مرة كانت مأل كثير من ذخائر ونفائس التراث المغربي. وهي أن أغلب كتب ووثائق هذا العالم الجليل جمعت في

أكياس وبيع بأبخس الأثمان لأصحاب الأفران والعتارين والباعة المتجولين، فأضحى قسم منه وقودا للنار، والقسم الآخر لفافة للفواكه الجافة والبهار، ولم نهتد لحد الآن إلى مصير هذه النسخة أصارت إلى ما صارت إليه مثيلاتها، أم أنها قابضة في إحدى الزوايا المظلمة قوتا للأرضة وعرضة للربطوبة والضياع؟.

ويضم ديوان شعر ابن داني من ١٩٢ قصيدة ومقطعة واحدة، ولم يرتب حسب أبواب أو أغراض معينة، وإنما رتب جزافا، وأغلب قصائده في المدح. وقد حظي المولى الحسن الأول بحصة الأسد منها، ورغم قلة القصائد التي نظمها الشاعر في غير المدح إلا أنها تبين قدرته الفنية الكبيرة، وجوانب هامة من شخصيته سيما ما تعلق منها بارتباطه الوثيق ببلد مولده ونشأته. وصف رحلته وغربته، كما تطرق إلى مواضيع فريدة في عصره منها وصف احتلال الجزائر من لدن المستعمر الفرنسي، وما خلفه من حزن في نفوس المسلمين يذكر بنكبة الأندلس. ووصف العلاقة الأدبية بين المشرق والمغرب.

٢ - الدرة السنية في ذكر الدولة الحسنية:

يعد هذا الكتاب من أهم المصادر التاريخية والأدبية الغميسة التي أرخت للدولة العلوية مع التركيز بشكل خاص على فترة حكم المولى الحسن الأول، حيث ترجم ابن داني مجموعة هامة من أمراء ووزراء وحجاب وكتاب وولاة وقضاة هذه الفترة، وقد ألفه صاحبه بأمر سلطاني ردا على بعض طلبة العصر ممن جبل على العي والحصر، حيث سود ورقات في هذه الدولة وأربابها، ووزارائها وحجابها، فجاء بكلام محصله الهذيان، وأمسى كتابه كأنه هيان بن بيان. لم يميز فيه الفث من السمين، والحصى من الدر الثمين... ولما طرحت

مسودته في زوايا الإهمال، ووسمت بسمة الإخمال، وانقطعت منها الآمال، أشار علي من لا تسعني مخالفته، ولا تتفعني مراجعته، أن أضع كتابا يتضمن ذكر كبراء هذه الدولة العظيمة ووزرائها وكتابها، وأمرائها... ورتبه على مقدمة وتعريف وخاتمة" (١٠٠) وجاء على نسق كتاب قلائد العقيان للفتح بن خاقان ويضم التراجم التالية:

١ - السلطان الحسن الأول

٢ - صنوه المولى عثمان

٣ - الحاجب موسى بن أحمد

٤ - ولده أحمد بن موسى

٥ - قائد المشور إدريس بن العلام

٦ - القائد إدريس بن محمد يعيش

٧ - الوزير علي بن محمد المسفيوي

٨ - الوزير محمد بن العربي الجامعي

٩ - أخوه محمد الصغير بن العربي الجامعي

١٠ - الفقيه محمد بن داني الكبير

١١ - الفقيه محمد بن داني الصغير

١٢ - الكاتب فضول غرنيط

١٣ - الوزير محمد بن أحمد الصنهاجي

١٤ - الأمين الكبير محمد التازي

١٥ - الأمين محمد العربي الزبدي

١٦ - الفقيه العربي المنيعي

١٧ - الوزير عبد الواحد بن المواز

١٨ - الفقيه محمد بن سليمان

١٩ - الفقيه الحاج إدريس بن إدريس

٢٠ - الفقيه عبد الرحمن الشريفي.

وقد أورد بعد كل ترجمة من تراجم هؤلاء بعض ما مدحهم به من قصائد ومقطعات، وكان أحيانا

يورد القصائد كاملة وأحيانا يقتصر على مقاطع بعينها.

ويضم كتاب الدرر السنية أربعاً وستين قصيدة، ثلاث وثلاثون منها لم ترد في ديوان شعره، ويوجد الكتاب محفوظاً في الخزانة الحسنية تحت رقم ٤٨١، وهو مكتوب بخط مغربي لا بأس به ملون ومشكول ومجدول. يضم ١٧٥ صفحة، مقياس ١٦×٢١ سم، مسطرة ٢١ س. به تعقيد وفي أوله فهرس عام بمحتوياته، وقد فرغ ابن داني من تأليفه غرة ربيع الأول من عام ١٣٠٨ هـ ولم يرد في هذه النسخة ذكر لاسم الناسخ ولا تاريخ النسخ.

أوله:

نحمدك يا من تحلى في أزل بهلية العظمة والكبرياء، وتجلي لخواص عبادك فنظروه لا كالأشياء... وبعد فقد جرى في بعض الأندية ذكر أرباب الدولة الحسنية...

آخره:

وأخذت ذات اليمين. وأخذ ذات اليسار. وروعني بفراقه، وألني بانطلاقه. وجرعني بينه. وكان آخر العهد بيني وبينه.

ولابن داني قصائد شعرية في كتاب الدرر الجوهري في مدح الخلافة الحسنية لأحمد بن محمد بن حمدون بن الحاج ت ١٣١٦ هـ (١٠٠) منها قصيدته في مدح المولى الحسن الأول بمناسبة انتصاره الباهر على مجاط عام ١٢٩٠ هـ وتضم ٨٢ بيتاً، أولها: [الوافر]

مساعيك الحميدة لا تبارى

فلا تزد العدى إلا تباراً (١٠١)

- والقصيدة الثانية في ختم البخاري بالحضرة الشريفة عام ١٢٩٦ هـ وتضم واحداً وثلاثين بيتاً

وقد تمنا بها قصيدة الديوان التي لا تضم إلا
سبعة أبيات، أولها: [الطويل]

سرت من بخارى نسمة قد تمسكت

بمسك حديث زائد الحسن قد علا^(١٠٠)

- القصيدة الثالثة في مدح المولى الحسن الأول
وقد ورد بها على الحضرة الشريفة عام ١٢٩٨ هـ
وتضم ٢٢ بيتا أولها: [الرمل]

صبت الخيرات من راحتك

كانصباب الجود من راحتك^(١٠١)

- والقصيدة الرابعة في ختم البخاري
بالحضرة الشريفة في ١٨ ذي القعدة عام ١٢٩٨ هـ
وتضم ٢١ بيتا مطلعها: [الوافر]

يضع المسك صرفا من بخارى

فلا يبغي الخبير به فخارى^(١٠٢)

- القصيدة الخامسة في رثاء المهدي نجل
المولى الحسن الأول الذي وافاه الأجل المحتوم
ضحى يوم الخميس ١٩ جمادى الأول عام ١٣٠٠ هـ
وتضم ٢٢ بيتا أولها: [الطويل]

خذ الصبر درعا عند عض النواذب

وزده ارتباطا عند فقد الأقارب^(١٠٣)

- القصيدة السادسة في نفس المناسبة وتضم
٦٢ بيتا مطلعها: [الكامل]

زارت تقوم قـدمها الميادا

والليل مد ظلامه أجنادا^(١٠٤)

خاتمة

يعد ابن داني الندرومي من أبرز شعراء المغرب
الذين يستحقون التعريف، وديوان شعره يعد من
أهم الدواوين الشعرية في الخزانة العربية عموما،
والخزانة المغربية بشكل خاص، لأنه يمثل نموذجا
آخر من نماذج الشعر المغربي المحافظ في الفترة

العلوية، فصاحبه استطاع أن ينأى به، إلى حد
كبير، عن شعر الفقهاء، فغير ذاته ومعاناته لاسيما
ما تعلق بحنينه الدائم إلى ندرومة بلد مولده
ونشأته، ووصف هجرته وغريته، وفترة دراسته
بفاس، كما تطرق إلى مواضيع فريدة في عصره
منها وصف احتلال الجزائر من لدن الاستعمار
الفرنسي الغاشم وهي من القصائد الوطنية
الفريدة في المغرب في هذه الحقبة من الزمن، لكن
الظاهرة اللافتة للانتباه حقا في الديوان هي
اهتمام ابن داني بالشعر موضوعا للشعر ذلك أنه
في أغلب قصائده يتصدى لنقد الشعر من خلال
قضايا المعروفة، فأحيانا ينتقد وضعية الشعر
والشعراء في عصره، وأحيانا أخرى يفاخر بشعره
الفحول سعيا لإثبات مكانته بين خصوم محليين في
المغرب، وآخرين مقترضين في المشرق، وقد جعل
قصيدته معرضا لنظرية الشعر كما اكتملت لدى
مشاهير النقد العرب القدماء، كما أن تجربته
الشعرية تعد ثمرة فريدة من ثمرات ذلك التلاقح
الثقافي والفكري والاجتماعي الذي كان قائما بين
المغرب الأقصى، والمغرب الأوسط، الذي لم تكن
تعكر صفوه سحب السياسة القائمة، ولا نزعات
التعصب الآثمة، ولا كدر المصالح الاقتصادية
الفانية، ولا الحدود القطرية الوهمية، التي صنعتها
الاستعمار الغاشم وأذنا به، فوضعت بين البلدين
الشقيقين حواجز وحدودا منيعة لا يمكن أن تزيلها
إلا صحوة دينية بانية، ونهضة فكرية واعية. تذكر
الغافلين، وتوضح للجاهلين جذور ذلك الترابط
والتصاهر الذي ظل حاضرا بين البلدين الشقيقين
منذ الفتح الإسلامي إلى اليوم، والذي أنتج حضارة
فريدة ما تزال مضرب الأمثال بين الحضارات،
وعلماء وأعلاما تعجز عن تدوين مآثرهم المحابر
والأقلام. ■

١. وهي ترجمة قصيرة في الجزء ١٨٢/٧. وقد نقل قسما من هذه الترجمة عبد السلام بن عبد القادر بن سودة في إتحاف المطالع خ.ج. ص ٢٧٥. ودليل مؤرخ المغرب الأقصى ١/١٤٧. والمروم العلامة محمد المنوني في كتابه المصادر العربية لتاريخ المغرب ٢٠١/٢. ومحمد حجي في موسوعته: ٢٨٧٥.

٢. حققنا ديوان شعره لكننا ما زلنا بانتظار جهة محترمة تتولى طبعه ونشره لتمام الاستفادة منه.

٣. حققناه أيضا ولا زال ينتظر الطبع.

٤. ديوان شعره: ٦١.

٥. الإعلام: ١٨١/٧.

٦. ديوان شعره: ٤٠.

٧. ديوان شعره: ٦٤.

٨. محمد بن محمد بن محمد التازي المراكشي الشهير بابن داني الكبير كان من كتاب المولى الحسن الأول واستوزره في خلافته الصغرى. ترجمته في: الدرة السنية: ٩٢. الإعلام: ٦٤/٧.

٩. ديوان شعره: ١٠٠.

١٠. توجد منه نسخة مخطوطة بالخرانة الحسنية في الرباط.

١١. المقالة المرومة في الرحلة إلى تلمسان وندرومة: خ ١٥.

أنجبت ندرومة مجموعة من الرجال الأفاضل وكانت إلى عهد قريب حجة مجموعة من العلماء. وكانت مجالس العلم والذكر فيها غاصة الطلبة. وقد كان والدي رحمه الله ضمن الطلبة الذين رحلوا إلى ندرومة لحضور مجالسها وتوافق وجوده هناك مع تواجد صاحب هذه الرحلة ومن الطرائف التي سمعتها منه مشافهة - وما زلت أذكرها - النقاش الذي دار حول تارك القنوت هل يلزمه سجود السهو أم لا فتشعبت آراء الحاضرين حول هذه القضية حتى تدخل الشيخ بقوله على البديهة والارتجال:

ومن لتركه القنوت يسجد

فإن فعله هذا لا يفسد

وأشهب يقول بالبطلان

والقول بالصحة ذو الرجحان

وما لدى ميارة لا تعتمد

لأنه لأشهب فلست ضد

وفي شرح شواهد عبد الباقي

كفاية فحد عن الشقاق.

١٢. ديوان شعره: ٦١.

١٣. ديوان شعره: ٦٣.

١٤. ديوان شعره: ٦٠.

١٥. ديوان شعره: ٦٢.

١٦. وثيقة مخطوطة بالخرانة الحسنية مؤرخة ب ٢٢ ربيع الأول عام ١٢٤٦ هـ

١٧. ديوان شعره: ٤٨.

١٨. ديوان شعره: ٦٣.

١٩. ديوان المشرقي: ٤.

٢٠. شرح هذه القصيدة في كتابه: "الفتح والتيسير في شرح قصيدة حوت من هم على قدم البشير النذير" الكتاب مخطوط بالخرانة الحسنية.

٢١. ديوان شعره: ٧٣.

٢٢. ديوان شعره: ١٥.

٢٣. ديوان شعره: ١١٢.

٢٤. ترجمته في سلوة الأنفاس ٢٠٦/٢. الاستقصا ٧٦/٩. الموسوعة ٢٦١٢.

٢٥. سلوة الأنفاس ٢٥٩/١. دليل مؤرخ المغرب: ٤٤٧.

٢٦. ديوان شعره: ٧٢.

٢٧. ديوان شعره: ١٢٥.

٢٨. ديوان شعره: ٧٨-٧٩.

٢٩. الدرة السنية: ١٧٣.

٣٠. ديوان شعره: ٦٥.

٣١. من الأحياء المشهورة بمراكش.

٣٢. الدرة السنية: ١٦٩.

٣٣. ديوان شعره: ٣٥-٣٦.

٣٤. ديوان شعره: ٦١.

٣٥. ديوان شعره: ٣٦.

٣٦. من بين الكتب المنتسخة بخط يده لخرانة المولى الحسن الأول كتاب النكت المستخرجة من كتاب المشابكة لأبي عبد الله محمد بن الحاج الشريفي الحسني. فرغ من نسخه يوم الجمعة ٩ ربيع الثاني عام ١٢٠٣ هـ. يوجد ب خ.ج. تحت رقم ١٣٥٢.

٣٧. يقصد المولى الحسن الأول.

٣٨. الدرة السنية ٩٢-٩٣.

٣٩. ديوان شعره: ٧٢.

٤٠. رسائل اليوسي: ١٦٢/١.

٤١. ديوان شعره: ٦١

٤٢. ديوان شعره: ٤٦

٤٣. ديوان شعره: ٦١-٦٢

٤٤. ديوان شعره: ٦٠

٤٥. ديوان شعره: ٤٥

٤٦. ديوان شعره: ٧٩

٤٧. ديوان شعره: ٣٤

٤٨. ديوان شعره: ١٢٧

٤٩. ديوان شعره: ١٠٦

٥٠. ديوان شعره: ٥٠

٥١. ديوان شعره: ٣٣

٥٢. الدرر السنية: ٩-١٠

٥٣. الدرر السنية: ١٠

٥٤. ديوان شعره: ٤٤

٥٥. ديوان شعره: ٧٢

٥٦. ديوان شعره: ٧٢

٥٧. توجد مجموعة من الكتب التي تناولت سيرة المولى

الحسن الأول وإنجازاته على جميع الأصعدة تذكر منها :

الدرر السنية في ذكر الدولة الحسنية لابن داني البندروي

مخ. خ. ح. ٤٨١. البستان الجامع لكل نوع حسن وفن

مستحسن في عد مآثر السلطان مولانا الحسن لأبي غيد

الله محمد ابن إبراهيم السباعي المراكشي ت ١٣٢٢ هـ

مخ. خ. ح. ١٢٤٢٢. التقييد المستحسن فيما ربي وما سمع

في شأن مولانا الحسن مؤلف مجهول مخ. خ. ح. ٤٢٥٠.

الجوهرة في نسب أبناء مولانا الحسن الأول لهاشم بن

أحمد بن طاهر الحسيني مخ. خ. ح. ١٢٤٨٦/ مج. الحل

البهية في ملوك الدولة العلوية وعد مفاخرها غير المتناهية

لمحمد بن محمد بن مصطفى المشرقي الحسيني ت ١٣٣٤

هـ مخ. خ. ح. / ١٢٤٨٩ ديوان شعر العربي بن عبد القادر

المشرقي ت ١٣١٣ هـ مخ. خ. ح. / ٥٣١٠. الدر المنتخب

المستحسن في بعض مآثر أمير المؤمنين مولانا الحسن

لأحمد بن محمد بن حمدون ابن الحاج ت ١٣١٦ هـ

مخ. خ. ح. ١٩٢٠. الدرر الجوهريّة في مدح الخلافة

الحسنية في جزأين لابن الحاج مخ. خ. ح. ٥١٢. رحلة

السلطان المولى الحسن الأول إلى الصحراء لخليل بن

صالح الخالدي ت ١٣٢٦ هـ مخ. خ. ح. ١٢٠٣٥. رحلة

السلطان المولى الحسن الأول للأقاليم الشمالية للمشرقي

مخ. خ. ح. / ٢٤٢٠. الرحلة السوسية المباركة المولوية

الحسنية لمحمد بن المعطي المسطري ت ١٣٠٥ هـ.

الفتوحات الوهيبية في سيرة مولانا الحسن السنية ومفاخر

اختراعاته البهية للحسين ابن محمد بن عبد الرحمن

السوسي السملالي ت ١٣٠٩ هـ مطبوع. اللؤلؤ السني في

مدح الجناب الحسني لأحمد بن عبد الواحد المواز.

مطبوع، مشموم عرار النجد والغيظان المعد لاستتشاف

الوالي وأنفاس المولى السلطان للمشرقي. مخ. خ. ح. /

١٣٠٨٢. مطالع السعادة في فلك سياسة الرئاسة لعلي بن

محمد السوسي السملالي ت ١٣١١ هـ. مخ. خ. ح. /

١١٤٤٥. المفاخر العلية والدرر السنية في الدولة الحسنية

العلوية لعبد السلام ابن محمد اللجاني ت ١٣٣٢ هـ.

مخ. خ. ح. / ٤٦٠. المقالة المرضية في الدولة العلوية للموار.

مخ. خ. ح. / ٤٩٣. نزهة الأبصار لذوي المعرفة

والاستبصار. مخ. خ. ح. / ٥٧٩ ك. وغيرها.

٥٨. عنوان الأريب عما نشأ بالملكة التونسية من عالم أديب :

١٠.

٥٩. نذكر منهم إدريس بن محمد بن إدريس العمراوي .

ومحمد بن عزوز المكناسي. والوزير عبد الواحد بن الموار.

الوزير محمد الصنهاجي. الوزير محمد بن عبد الله

الصفار. والعربي المنيعي. ومحمد بن ناصر حركات

السللاوي. وإبراهيم السللاوي. والظاهر بوحدة المكناسي.

والمأمون ابن عمر الكتاني. والهاشمي السللاوي. وعبد

الواحد بن عبد الوهاب السللاوي. ومحمد بن المعطي

المسطاري. والتهامي بن المزار المكناسي. والعباس عبد

الله أكسولس. وحامد العربي المشرقي. والعباس الأبار.

وأحمد البلغيثي. وعبد القادر بن الحاج العمراوي.

ومحمد السطلي. والظاهر بن يوسف البغدادي. والحاج

أحمد السوسي التاملي. والفاطمي الإدريسي. والأمين

الصحراوي. ومحمد عمور. ومحمد غريط. ومحمد ابن

إدريس الشبهي. ومحمد بن الطالب الفاسي. والعربي

الرحماني. ومحمد بن الطالب الفاسي. ومحمد الجرنواوي

المراكشي وغيرهم.

٦٠. موسى بن أحمد بن مبارك البخاري كان حاجيا للسلطان

سيدي محمد بن عبد الرحمن ثم استوزره المولى الحسن

الأول توفي بمراكش سنة ١٢٩٦ هـ ترجمته في: الدرر

السنية: ٣٩. فواصل الجمان: ٧٥. إتخاف أعلام الناس:

٢٧٠/٤. الإعلام للمراكشي: ٣٠٧/٧

٦١. أحمد بن موسى بن أحمد بن مبارك البخاري وزير ابن

وزير ابن وزير تولى الحجابة للسلطان المولى الحسن الأول

ثم رئاسة الوزارة في عهد المولى عبد العزيز كان رجلا

نبها له حظ من الدهاء ومعرفة السياسة ت سنة ١٣١٨

هـ. ترجمته في: الدرر السنية ٥٢. وفواصل الجمان ٨٢.

إتحاف أعلام الناس ١/ ٢٧٢، والإعلام ٢/ ٤٤٢، الأعلام ٢٦٢/١.

٦٢. الوزير ابن الوزير محمد بن العربي الجامعي نشأ في الخدمة السلطانية، وشب في تحبير الأحوال المخزنية. كان فقيها نبيها، رئيسا وجيها، تولى وزارة الحرب في عهد المولى الحسن. توفى سنة ١٢٣٣ هـ. ترجمته في: الاستقصا ٨٢/٩-١٦٥، الإتحاف ١٨٦/٢، الإعـلام ٢١٤/٧، موسوعة أعلام المغرب ٢٨٩٠.

٦٣. محمد الصغير بن العربي الجامعي الفاسي كان كاتباً ثم وزيراً للحربية في عهد المولى الحسن الأول، وقد بطش به الحاجب أحمد بن موسى بعد وفاة المولى الحسن توفى سنة ١٢٣٣ هـ. تنظر ترجمته في: الدرر السنية ٨٧، إتحاف أعلام الناس ٢/ ٥١٣، الموسوعة ٢٨٤١.

٦٤. محمد بن أحمد الصنهاجي الوزير الكاتب الفقيه الأديب كان في أول أمره يشتغل بالنسخة ثم صار عدلاً بسماط الدول بطالعة فاس ثم صار كاتباً في الديوان الشريف، ثم ناب في الوزارة ثم استقل بها توفى عام ١٢٠٩ هـ. ترجمته في: الدرر السنية، مخ، ج ١١٥، فواصل الجمان ٧٨، سلوة الأنفاس ٢٨٤/٣، الإعلام ٦٩/٧، الموسوعة ٢٧٨٧.

٦٥. للقاضي الفاضل عبد الواحد بن محمد ابن المواز الحسيني السليمانى العلامة المطلع، والكاتب المقدرات ١٣١٨ هـ عند ولايته خطة القضاء بمراكش وهي في الدرر السنية ١٤٢. تنظر ترجمته في: الدرر السنية ج ٣٩، فواصل الجمان ١٨٢، الإعلام ٥٣٢/٨، الإعلام ١٧٧/٤، الموسوعة ٢٨٢٢.

٦٦. عبد الله بن الهاشمي بن خضراء السلوي الإمام العلامة قاضي الجماعة بمراكش وفاس. وكان أيضاً شاعراً مبرزاً توفى سنة ١٢٢٤ هـ ترجمته في: الاستقصا ١٧٢/٩، الإعلام ٣٤٦/٨، معجم المطبوعات المغربية ١١٢، الموسوعة ٢٨٤٢.

٦٧. علي بن أحمد بن عبد الصادق بن يحيى بن علي الرجراجي أصلاً الصويري قرارا عالم وقاضي رجراجة والشياطمة توفى عام ١٣٠٨ هـ. ترجمته في: إيقاظ السريرة ٩٥، فهرس الفهارس ٧٨٥/٢، الإعلام ٢٦١/٩.

٦٨. القاضي محمد بن محمد الفلاق كان قاضياً في مراكش وكانت فيه غلظة في الأحكام توفى عام ١٢١٠ هـ ترجمته في: الإعلام ٧٧/٧.

٦٩. عبد الرحمن بن محتسب فاس السيد محمد ابن أحمد الشريفي العالم العلامة المدرس ولي الحسبة في عهد المولى عبد الرحمن ثم استوزره المولى الحسن الأول توفى سنة ١٢٠٤ هـ. تنظر ترجمته في: الدرر البهية ٣٣٨/٢، فواصل الجمان ٢٥٨، الإعلام ١٤٧/٨.

٧٠. محمد بن محمد غريط الأندلسي الكاتب المقتر ابتداء مع الفقيه الوزير الصفار ثم مع الحاجب موسى بن أحمد إلى أن توفى فصار يكتب مع خلفه الوزير محمد الجامعي وقد أمضى في الكتابة نحو ٢٠ سنة توفى سنة ١٢٩٦ هـ. ترجمته في: الدرر السنية ١١٠، فواصل الجمان ١٦٣، موسوعة أعلام المغرب ٢٦٦٤.

٧١. محمد بن الحاج محمد التازي الرباطي رجل من أمثـل أهل المغرب وأصدقهم وأنصحهم للسلطان وأشدهم غيرـة على الدين والوطن استدعاه المولى الحسن سنة ١٢٩٦ هـ إلى حضرته العالية وأسند إليه أمر خراج المغرب ومراسيه توفى سنة ١٣٠٧ هـ تنظر ترجمته في: الدرر السنية ١٢٠، الاستقصا ١٦٦/٩، إتحاف أعلام الناس ٢/ ٥١٤، الإعلام ٦٧/٧.

٧٢. عبد السلام بن الحاج محمد التازي الرباطي المدعو موخى الأمين الشهير وأحد أعيان الدولة الحسنية والعززية ولاء المولى الحسن الأول الأمانة الكبرى بعد وفاة أخيه الكبير الحاج محمد عام ١٣٠٧ هـ توفى ١٣٢٥ هـ ترجمته في: الدرر السنية ١٢٢، إتحاف أعلام الناس ٢/ ٢٨٤، موسوعة أعلام المغرب ٢٨٤٨.

٧٣. إدريس بن محمد يعيش خليفة لقائد المشور أيام المولى الحسن الأول وقائدا له أيام المولى عبد العزيز وكان قبل ذلك عاملاً بمدينة جدة ثم نـفر تطوان. ترجمته في: الدرر السنية ٦٦، إتحاف أعلام الناس ١٩٦/٢.

٧٤. القائد إدريس بن الملام كان قائدا للمشور في عهد المولى الحسن الأول. ينظر في: الدرر السنية ٦٢، وإتحاف أعلام الناس ٢/ ١٢٥-١٩٦.

٧٥. أبو إسحاق إبراهيم بن سعيد الجراوي كان قائد الجيش السوسي بالقصبة على عهد دولة المولى محمد بن عبد الرحمان والمولى الحسن الأول. ينظر في: الاستقصا ٨١/٩-١٤٦، الإعلام ١٧٦/٧.

٧٦. أحمد بن مالك قائد الجيش السوسي بالمنشية من حضرة مراكش على عهد المولى الحسن الأول وقد تولى هذا المنصب خلفاً لأبي إسحاق إبراهيم بن سعيد الجراوي. ينظر في: الاستقصا ١٤٦/٩-١٦٠.

٧٧. أبو الشتاء بن محمد بن البغدادى الجامعي كان قائدا على عهد المولى محمد بن عبد الرحمن والمولى الحسن الأول اشتهر بشجاعته وشدة بأسه وهو والد باشا فاس القائد محمد ابن بوشنى البغدادى توفى ١٣١٠ هـ. ينظر في: أعلام المغرب العربي ١/ ١٩٣.

٧٨. أحمد بن داوود كان عاملاً على مراكش في عهد المولى محمد بن عبد الرحمن وقد تار عليه أهل مراكش سنة

١٢٨٩ هـ بسبب سوء سيرته وتسييره ينظر في الاستقصا
١٣٢/٩.

٧٩. أحمد بن القائد عمر بن أبي ستة المراكشي ولي عمالة
مراكش أيام المولى عبد الرحمن كان مكرماً لأهل العلم
توفي بفسس سنة ١٢٩٢ هـ. ترجمته في: البستان الجامع
لكل نوع حسن وفن مستحسن في عد بعض مآثر السلطان
مولانا الحسن. مخ.ج.ح. الاستقصا ٨٠/٩. الإعلام
٤١٨/٢. دليل مؤرخ المغرب ٢٩٩.

٨٠. الدرة السنية : ١٦٠ - ١٦١.

٨١. الدرة السنية : ١٦٠ - ١٦١.

٨٢. الإعلام : ١٨١ - ١٨٢.

٨٣. ديوان شعره: ٥٢.

٨٤. ديوان شعره: ٨٧.

٨٥. ديوان شعره. ٦١.

٨٦. مجموعة من أبيات هذه القصيدة مكسورة الوزن.

٨٧. قبان: كلمة بالعامية المغربية تطلق الجاهل الغر.

٨٨. الإعلام: ١٨/٧.

٨٩. ديوان شعره: ٦٥.

٩٠. ديوان شعره: ٦٥ - ٦٥.

٩١. ديوان شعره: ٦٢.

٩٢. ديوان شعره. ٥٢.

٩٣. ديوان شعره: ٢٢.

٩٤. ديوان شعره: ١١٧.

٩٥. ديوان شعره: ٥١.

٩٦. الإعلام: ١٨٢ - ١٨٣.

٩٧. الإعلام: ١٨٢.

٩٨. الإعلام: ١٨٢ - ١٨٣.

٩٩. ديوان شعره: ٦٣.

١٠٠. ديوان شعره: ٢٢.

١٠١. ديوان شعره: ٣٣.

١٠٢. ديوان شعره: ٦٥.

١٠٣. ديوان شعره: ٦٥.

١٠٤. الدرة السنية: ٢.

١٠٥. توجد منه نسخة مخطوطة بالخرانة الحسنية بالرباط.

١٠٦. الدرر الجوهريّة : ٧٢/١ - ٨٠.

١٠٧. الدرر الجوهريّة : ٢١٩/١ - ٢٢٩.

١٠٨. الدرر الجوهريّة : ٢٧٦/١ - ٢٧٨.

٢٠٩. الدرر الجوهريّة : ٢٩٨/١ - ٣٠٠.

١١٠. الدرر الجوهريّة : ٦٦/٢ - ٦٨.

١١١. الدرر الجوهريّة : ٣٠١/٢ - ٣٠٤.

المصطلح النباتي في المعجم العربي بين إعمال الفكر وتغليب الاختصاص

«دراسة لبعض مجتمعات النضارة»^(١)

د. عبد القادر سلامي بن ميلود
جامعة تلمسان - الجزائر

مقدمة

درج القدماء على القول بالاختصاص في مجال العلوم والاعتداد بإعمال الفكر. ومن بين هؤلاء الأصمعي (ت ٢١٦هـ)، الذي قلل من شأن من ذهب إلى أن «الكركرة»^(٢)، الرُحَى، معتمداً بيت الشماخ^(٣) :

فَنِعْمَ الْمُرْتَجَى رَكَدَتْ إِلَيْهِ

رَحَى حَيْرُومَهَا^(٤) كَرَحَى الطَّحِينِ

يكن لينحسر مداه عن أصحاب المعاجم، لا سيما مرحلة القرنين الرابع والخامس الهجريين، فمن بين الذين تلقّفوه واحتضنوه بأمانة وأضفوا عليه مسحة ذاتية أبو الحسن عليّ بن سيده^(٥)، الذي كان استظهاره لكتب اللغة قبله أقلّ بضائعه، لما

فقال معقّباً: هذا عيبٌ والشمّاخ لم يكن صاحب إبل^(٦)، من حيث شبه الكركرة برحى الطّحين في الكبر والاتساع؛ لأنّ الكركرة توصف بالصّغر، فإنّ ذهبَ بالكركرة إلى الصّلاية جاز^(٧).

ويبدو أنّ صدى مثل هذه الأحكام والقناعات لم

كان عليه من إلمام بحقيقة الدلالة وتغليب الاختصاص.

وتسعى هذه الدراسة إلى الوقوف على بعض من إنجازاته في المخصص، وما كان له فيه من وقفات مع بعض من تجمعات النبات الشوكية عزّوا واستنطاقاً، وبما يكفل عرض أهم ما سقط إليه من أمرها في المعاجم بقسميها اللفظي والمعنوي.

أولاً - من تراث النبات عند العرب،

عني علماء العرب بالتأليف في اللغة. حيث مرّ هذا الأخير بمراحل متعددة بدأت برسائل صغيرة، جمعت فيها الأنفاظ المتعلقة بأحد الموضوعات التي كان عندهم أساسها الجمع لا الترتيب^(١).

وتعددت الموضوعات التي ألّف فيها اللغويون رسائلهم كالحيوان والنبات. كما تعددت بحوث علماء الطبيعة العرب في النباتات وفي تطبيقاتها على الطب، وطبيعي أن يكون لعلم النبات نصيب كبير من العلماء العرب، وما ذلك إلا للملافة الوثيقة بين النبات والطب^(٢).

فالتأليف اللغوية في النبات تأخرت في التطور قليلاً عن غيرها، ولم يتسع نطاقها في الكتب المستقلة، فيفرد كل نوع منها بكتاب كما حدث لأنواع الحيوان المختلفة.

فكتب النبات يغلب عليها التعميم أكثر من التخصص، يظهر ذلك من عناوينها مثل: كتاب "النبات" أو كتاب "الزرع" أو كتاب "الشجر" أو كتاب "النخل" أو كتاب "العشب" أو كتاب "البقل"، وأشتهر العرب بالنبات فمنهم من أفرد لها رسائل خاصة، ومنهم من خصص لها أبواباً وفصولاً في كتبهم العامة^(٣)، فكانت منه مادة وفيرة صنّفها اللغويون في كتب ومعاجم، وهو ما أردنا التعريف به في سردنا بعض المؤلفات، سواء أوصلت إلينا أم لم

تصل، مقرونة بأسماء أصحابها، ومرتبة بحسب وفياتهم، آخذين في الحسبان تقديم المؤلف الذي تعرض للنبات جوهراً في أكثر من أثر، ومذيلين بمن ألّف فيها غرضاً أو بالمصتف الواحد، وفيما يأتي تفصيل ذلك:

- كتاب النبات" أو كتاب النبات والشجر": لأبي زيد سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري الخزرجي (ت ٢١٥هـ)، ذكره ابن النديم (ت ٤٢٨هـ) في الفهرست^(٤)، وذكر السيوطي (ت ٩١١هـ) في بغية الوعاة^(٥)، وذكره ابن خلكان (ت ٦٨١هـ) في الوفيات، وقال بشأنه ما نصه: "ولقد رأيت له - يعني أبا زيد - في النبات كتاباً حسناً جمع فيه أشياء غريبة"^(٦).

كتاب "الشجر والكلا" لأبي زيد الأنصاري كما ذكره ابن النديم في الفهرست^(٧)، وأبو الطيب اللغوي (ت ٣٥١هـ) في مراتب النحويين في خبر هذا سياق نصه: "وكبرت سته - يعني أبا زيد - حتى اختل حفظه ولم يخلّ عقله، فأخبرنا عبد القدوس بن أحمد (ت ١٦٧هـ) قال: أخبرنا أبو سعيد الحسن بن الحسن بن الحسين السكري (ت ٢٧٥هـ)، قال: أخبرنا الرياشي (البصري) (ت ٢٥٧هـ) قال: أتيت أبا زيد ومعي كتابه في الشجر والكلا فقلت له: أقرأ عليك هذا؟ فقال: لا تقرأه عليّ، فإنني قد أنسيته"^(٨).

- كتاب "النبات": لأبي سعيد عبد المالك بن قريب الأصمعي، ذكره ابن النديم في الفهرست^(٩)، والسيوطي في البغية^(١٠)، وابن خلكان في الوفيات^(١١)، ونشره المستشرق الألماني "أوغست هفتر" ضمن مجموعة "البلغة في شذور اللغة"، وله أيضاً كتاب "النخل والكرم"

نشر في أعداد السنة الخامسة في مجلة المشرق ثم أعيد نشره منفرداً تم نشر للمرة الثالثة ضمن المجموعة المسماة البلغة في شذور اللغة.

- كتاب " النبات "، وكتاب " النبات والبقول "، وكتاب " صفة الزرع "، وكتاب " صفة النخل "، لأبي عبد الله محمد بن زياد الأعرابي (ت ٢٢١هـ) ذكرها ابن النديم في الفهرست^(١٤).

- كتاب " الشجر والنبات "، وكتاب " الزرع والنخل "، لأبي نصر أحمد بن حاتم الباهلي (ت ٢٢١هـ). ذكرهما ابن النديم في الفهرست^(١٥)، والسيوطي في بغية الوعاة^(١٦).

كتاب " النبات والشجر والنبات "، وكتاب " النخل "، وكتاب " الكرم "، وكتاب " الزرع "، وكتاب " العشب أو العشب والبقول " لأبي حاتم سهل ابن محمد ابن عثمان الجشمي السجستاني (ت ٢٥٥هـ). ذكرهم ابن النديم في الفهرست^(١٧)، والسيوطي في بغية^(١٨).

- كتاب " النبات " لأبي علي هشام الأنصاري الكرنبائي (من طبقة الأصمعي ومن جيله). نسبه إليه ابن النديم في الفهرست^(١٩).

كتاب " النبات أو كتاب " النبات والشجر " لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق بن السكيت (ت ٢٤٤هـ) ذكره ابن النديم في الفهرست^(٢٠)، والياقوت في معجم الأدباء^(٢١).

- كتاب " النبات لأبي جعفر ابن حبيب (ت ٢٤٥هـ) نسبة إلى السيوطي في بغية^(٢٢).

- كتاب " النبات لأبي سعيد الحسن بن الحسين بن عبد الله السكري (ت ٢٧٥هـ) نسبه إليه ابن النديم في الفهرست^(٢٣).

كتاب " النبات لأبي حنيفة أحمد بن داود بن وثئد الدينوري (ت ٢٨٩هـ) ذكره ابن النديم في الفهرست^(٢٤)، والسيوطي في بغية^(٢٥). وياقوت الحموي في معجم الأدباء^(٢٦)، وساقه عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٢هـ) في جملة المصادر اللغوية التي اعتمدها في خزانته. فقال ما نصه: ومنها ما يرجع إلى كتب اللغة. هو الجمهرة لابن دريد (ت ٢٢١هـ) والصحاح للجوهري (ت ٤١٠هـ). وكتاب " النبات في ست مجلدات لأبي حنيفة الدينوري^(٢٧).

وكونه لم يصنف في معناه مثله فقد أثنى العلماء على كتاب أبي حنيفة هذا، ونقلوا عنه وعدوه أجل ما صنف في لغة النبات دقة تفسيراً واستيفاء مادة، وأثنى الزمان على جل ذلك الكتاب الجليل، وأبقى على بعضه في صحف مخطوطة وقد نشر المستشرق السويدي لوين قطعة منه بليدين (مدينة هولندا) سنة ١٩٥٣م، ونشر الدكتور محمد حميد الله جزءه الثالث وقسماً من جزئه الخامس^(٢٨).

- كتاب " الزرع والنبات والنخل وأنواع الشجر "، لأبي طالب المفضل بن سلمة بن عاصم الكوفي (ت ٣٠٠هـ)، نسبه إليه ابن النديم في الفهرست^(٢٩).

كتاب " النبات لأبي موسى سليمان بن محمد بن أحمد النحوي المعروف بالحامض (ت ٣٠٥هـ). نسبه إليه ابن النديم^(٣٠)، وابن خلكان في الوفيات^(٣١)، والسيوطي في بغية الوعاة^(٣٢).

- كتاب " الشجر النبات " أو " حدّ النبات " لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبيد الله البصري

المعروف بالمفجع (ت ٢٢٧هـ) ذكره ابن النديم في الفهرست^(٢٢)، وياقوت الحموي في معجم الأدباء^(٢٣).

- كتاب "النبات" لأبي عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري (ت ٤٨٧هـ)، قال عنه ابن خير (ت ٥٧٥هـ) في فهرسته ما نصه: "كتاب النبات لأبي عبيد البكري - رحمه الله - حدثني به الوزير الكاتب أبو بكر محمد بن عبد الملك بن عبد العزيز اللخمي، والفقيه أبو عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن القرشي قال: حدثنا به أبو عبيد البكري مؤلفه رحمه الله"^(٢٤).

- وممن ألفوا في النبات فأحصوا ما جاء في كتب اللغة والمعاجم اللغوية قبلهم ابن سيده (ت ٤٥٨هـ) في مخصصه إذ خصص للنبات كتاباً استغرق الجزء الحادي عشر ويذكر بعضاً ممن تقدمه قبل جاء بعده.

ثانياً: مجتمعات العلماء في معجم المعاني،

ومنها أمثلة يمكن أن تسلك في الدلالة المقيّدة^(٢٥).

من ذلك ما ذكره ابن سيده من أن في كلام العرب أشياء تختلف أسماؤها باختلاف أوصافها، كقولهم فيما رواه ابن دريد: "رَحْبَةٌ من ثَمَام^(٢٦)، وأَيْكَةٌ من أُنْل^(٢٧)، وقَصِيمٌ غَضِي^(٢٨)، وحاجِرٌ رَمَث^(٢٩)، وصِرْمَةٌ أَرْطَى^(٣٠)، وسَلِيلٌ سَلَم^(٣١)، وَوَهْطٌ عَرْفَط^(٣٢)، وَحَرْجَةٌ طَلَح^(٣٣)، وَجَلْبَةٌ عَرْفَج^(٣٤)، وَزَهْطٌ عُسْر^(٣٥)، وَخَبْرَاءُ سِدْر^(٣٦)، وقد أورد ابن سيده كل ذلك في (باب رِحاب الشجر)^(٣٧)، مقتفياً آثار ابن دريد في ذلك ومتصرفاً في بعض عباراته^(٣٨).

فأما الحديقة والجثة والعقدة (وقد جعلها ابن

سيده مرادفاً لها) فوعد بأنه سيأتي ذكرها في كتاب التخل. إن شاء الله، وهو وعد تصدره اسم أبي حنيفة الدينوري^(٣٩)، ممّا يدلُّ على أن ابن سيده مالَ مؤقتاً إلى رأي أبي حنيفة دون رأي ابن دريد في أمر الجثة والحديقة، وهو رأي أتخذه تكأةً لينفرد برأي أخير ينحو بها جميعاً (بما في ذلك العقدة) نحو الالتفاف الذي نراه في التخل مستدلاً بأقوال بعض العلماء، على نحو ما سنرى بعد تحليلنا للنماذج الأولى.

ويبدو أن ابن سيده وجد صعوبة في الإقرار برأي ابن دريد وغيره من العلماء بأن الرَحْبَةَ مجتمع الثَّمَام ومثبته^(٤٠)؛ ذلك أنه وجد في قول أبي حنيفة الدينوري ما يدلُّ على أنها: موضع العتب كذلك أدرجها ثانية ضمن (باب صفة الكرّم ونباته)^(٤١)، وقد يشفع لهذا التردّد ما يتطلّبه الثَّمَام والكرّم من سعة المكان ورحابته، ذلك أن رحبة المكان وَرَحْبَتُهُ: ساحته ومُسَعُّهُ ومن الوادي مَسِيلٌ مائه من جانبيه فيه والأرضُ الواسعة^(٤٢).

كما أن ابن سيده في (باب ذَكَر ما يُعْمُ الشَّجَرُ ويُخَصُّها من المتأبّت) لم يسلم بما ذهب إليه ابن دريد بأن الأَيْكَةَ: مجتمع الأُنْل^(٤٣)، فهي عنده جماعة الأَرَازِك^(٤٤)؛ لأنّه يقال اسْتَيْك الأَرَازِكُ؛ إذا التَفَّ، أي صار أَيْكَةً، علماً بأن الجماعة قد تُجْعَلُ من كل شَجَر حتّى من التَّحَل، إلّا أن الأول أعرف، كما قيل: الأَيْكَةُ: غَيْضَةٌ^(٤٥) تُنْبِتُ السِّدْرَ والأَرَازِكُ ونحوهما من كَرِيم الشَّجَر^(٤٦).

أما كون القَصِيم لا يكون إلّا من غَضِي، والصَّرِيمة إلّا من أَرْطَى، فيُعدّ في نظر ابن سيده من المسائل الخلافية ما دام أبو حنيفة الدينوري قال بذلك، إذ يُقال لِمَثْبِتِهِ (أي الغَضِي): القصيمة والصريمة، وقد تكون الصَّرِيمة من الأَرْطَى^(٤٧)؛

لأنَّ أبا حنيفة يجعل الصَّريمة للجماعة من العِضاه والأرطى^(١٢٦)، فوسَّع دائرة التقييد لما كان حقُّه أن يقيَّد بالأرطى حصراً.

غير أننا بالرُّجوع إلى معاجم اللغة بقسميها اللفظي والمعنوي وجدنا ما يدلُّ على أنَّ القصيمة: زِمْلَةٌ تُنْبِتُ الغُضَى أو جماعة الغُضَى المتقارب^(١٢٧)، وأنَّ الصَّريمة، كما ذهب ابن سيده نفسه: ما انقطع من مُعْظَم الرَّمْل^(١٢٨)، كما تدلُّ على الأرض السَّوداء التي لا تنبُت شيئاً فبُدت كالمحصول زرعها: لأنَّ لا ماء بها^(١٢٩)، وهذا ما يستبعدُ أن الصَّريمة منبُتاً للعضاه كلها (أي لما عظم وطال من الشجر الشاكي)، وأنَّ منبُتها موقوفٌ على الأرطى مادام يُنبِتُ عَصِيّاً، ومن أصل واحد لا يطول أكثر من قدر القامة لاشوك له، وله عُرُوقٌ شديدة^(١٣٠)، وعلى هذا فما ذهب إليه الشاعر من أمر اقتران الصَّريمة بالأراك^(١٣١) مستبعدٌ أيضاً استبعاد ابن سيده لمذهب من جعلها للقطعة من الثَّخَل (وهو رأيُ أبي حنيفة الدينوري)^(١٣٢)، أو جعلها من الثَّخَل وسائر الشَّجَر في قوله:

❖ كأنَّها صَرَائِمُ نَخْلٍ أَوْ صَرَائِمُ أَيْدَعِ ❖

فقال ابن سيده: وأحسبُ الاختلاف جاء من قبل إرادة القطعة المَجْتَمِعة المُتَصَرِّمة، والصَّريمة: ما انقطع من مُعْظَم الرَّمْل والجمع صَرِيمٌ وصَرَائِمٌ^(١٣٣).

وقوله: وَحَرْجَةٌ طَلَحَ هو أحد أقوال لأهل اللغة فيه. فالأول لابن دريد وقد ساقه ابن سيده في (باب رَحَابِ الشَّجَر)^(١٣٤)، أمَّا الثاني فقول أبي حنيفة الدينوري وقد ضمَّته ابن سيده (باب أسماء جماعة الشَّجَر وذكرُ الشَّجَر الكثيف المُلْتَفِّ من الآجَام ونحوها): الْحَرْجَةُ: جماعةُ الشَّجَر، وجمَعُها: حِرَاجٌ وَحَرَاجٌ. وهي المحاريجُ أيضاً؛ وإنَّما

سميت حَرَاجاً لالتفافها وضيق المسلك فيها، ومنه مكانٌ ضيقٌ حَرْجٌ وَحَرْجٌ وكذلك الحَرْجُ في اليمين. وقال بعضهم: الْحَرْجَةُ تكونُ من السَّمَر^(١٣٥)، والطلح والعوسج والسَّلم والسَّدَر. وقيل: الْحَرْجَةُ: الشَّجَرَةُ تكونُ بين الأشجار فلا تصلُّ إليها الأكلة^(١٣٦)، أما القول الثالث فلأبي رِيَّاش^(١٣٧)، (ت ٣٤٩ هـ). وقد أورده ابن سيده ضمن الباب السابق الذكر، مؤداه: إذا اجتمعَ الشَّجَرُ في عَرْضٍ وطولٍ فهو حَرْجَةٌ^(١٣٨).

والملاحظ أنَّ ابن سيده فضَّل أن يذهب بالحَرْجَةِ إلى أصل معناها لما فيها من الالتفاف وضيق المسلك دون أن يزيد على ما قاله أبو حنيفة بشأنها. إلَّا ما يدخل في امتدادها الدلالي الذي ارتضاه لها أبو رِيَّاش، وبما لا يسُدُّ الطريق تماماً أمام من جعلها تستغرق أغلب العضاه من سَمَرٍ وهوسج^(١٣٩)، وسَلَمٍ وسَدَرٍ وطلحٍ كذلك، والحق أنَّ ما ذهب إليه ابن سيده من تقييد مبدئي لدلالة الْحَرْجَةِ وهو ما أقرَّه جلُّ اللغويين الذين أطلقوها على المكان الضيق الكثير الشَّجَر، وجعلوا جمعها لمُجْتَمِعِ الشَّجَر. والتخريج تضييقاً^(١٤٠).

غير أن استنتاجنا لدلالات الأشجار التي قد تكون ممثلةً للحَرْجَةِ ففيه نظرٌ. إذ يمكننا انطلاقاً من الالتفاف وكثافة وضيق المسلك الذي عليه الجِراجُ أن نخرج في اطمئنان العوسج والسَّلم والسَّدَر من دائرة اهتمامها، وأنَّ بُقْيَ على حظوظ السَّمَر والطلح فيها قائمة على أن نتصر لأحدهما أخيراً.

فالعوسجُ: شَجَرٌ شائك، قصير الأنبوب، صغير الورق، ولا يعظم. وقد يطول^(١٤١)، أما السَّلم فقد تقدم أنه إلى السَّلم أقرب، بينما يبقى السَّدَر

شَجَرًا لِلتَّبِقِ، فَمِنْهُ الشَّكَاكِي وَمِنْهُ غَيْرَ ذَلِكَ^(٦٠).
ومجتمعه الخبراء^(٦١).

أَمَّا السَّمَرُ وَالطَّلْحُ فَيُظَلَّانِ مِنْ أَوْفَرِ الْعِضَاءِ
حِطًّا لِلظَّفَرِ بِمَدْلُولِ الْحَرَجَةِ: لِأَنَّ السَّمَرَ: مِنْ
الْأَشْجَارِ الطَّوِيلَةِ الْكَثِيفَةِ وَالصَّغِيرَةِ الْوَرَقِ
وَالْقَصِيرَةِ الْأَشْوَاكِ، وَأَنَّ الطَّلْحَ: مِنْ أَعْظَمِ
الْأَشْجَارِ الشُّوكِيَةِ الْعَظِيمَةِ، وَآكَثَرِهَا وَرَقًا وَأَشَدَّهَا
حُضْرَةً، وَلَهُ أَشْوَاكٌ ضَخْمَةٌ طَوِيلَةٌ حَادَّةٌ^(٦٢).

والموازنة بين التعريفين تُرَجِّحُ كَمَّةَ الطَّلْحِ لِأَنَّهُ
يَكُونُ مِثَالًا مَنَاسِبًا وَرَائِعًا لِلشَّجَرِ الَّذِي يَجْمَعُ بَيْنَ
الْعَظَمِ وَكَثَافَةِ الْإِلْتِفَافِ فِي عَرْضِ وَطُولِ لِكْثَرَةِ وَرَقِهِ
وَدَوَامِ حُضْرَتِهِ مِمَّا يَسَبِّبُ صَعُوبَةَ الْمَسَالِكِ فِيهِ،
الْأَمْرُ الَّذِي قَدْ يَتَوَقَّرُ لِلسَّمَرِ بِوَجْهِ أَقْلٍ بِالنَّظَرِ إِلَى
طَوْلِهِ وَقَصَرِ شَوْكِهِ، يُضَافُ إِلَى احْتِمَالِ أَنْ يُشْكَلَ
السَّمَرُ صَرِيمَةً (الَّتِي هِيَ مِنَ الْأَرْضِ أُسَاسًا)^(٦٣)،
فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ حَالِ السَّمَرِ غَيْرُ مُسْتَنَكِرٍ مَقْعَدِ
الِاسْتِدْلَالِ بِهِ.

أَمَّا وَأَنْ يَكُونَ الْحَاجِرُ لِلرَّمْثِ، وَالسَّلِيلُ لِلسَّلَمِ،
وَالْوَهْطُ لِلْعَرْفُطِ، وَالْجُبْلَةُ لِلْعَرْفَجِ، وَالرَّهْطُ لِلْعُشْبِ،
وَالْخَبْرَاءُ مِنْ سِيدِرٍ، فَيَبْدُو أَنَّ ابْنَ سَيِّدِهِ لَمْ يَجِدْ
عَنَاءً فِي إِثْبَاتِ ذَلِكَ، مِنْ مَنْطَلِقِ أَنَّ الْحَاجِرَ فِي
أَصْلِ الْوَضْعِ: الْأَرْضُ الْمَرْتَفَعَةُ وَوَسْطُهَا مَنْخَفُضٌ،
فَيَعْدُ بِذَلِكَ مَنِبْتَأً لِلرَّمْثِ وَمَجْتَمَعَهُ وَمُسْتَدَارُهُ^(٦٤)
خَاصَّةً إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ الرَّمْثَ: مِنَ الْحَمَضِ الَّذِي يَقْلُ
أَنْ يَتَبَيَّنَ فِي الرَّمْلِ^(٦٥).

ويكاد موقف ابن سيده السابق يتكرر مع لفظ
السَّلِيلِ الَّذِي جَعَلَهُ أَبُو حَنِيفَةَ الدِّينُورِيُّ بِمَعْنَى
السَّالِّ وَجَمْعُهُ السَّلَائِلُ وَالسَّلَانُ. وَدَلَّلَ بِهِ عَلَى
مُطْمَئِنٍّ مِنَ الْأَرْضِ يَكْثُرُ بِهِ الشَّجَرُ، وَالسَّمَرُ
خَاصَّةً، مُسْتَعْبَدًا أَنْ يَكُونَ لِلسَّمَرِ حِطٌّ فِيهِ، وَهُوَ مَا
تَدُلُّ عَلَيْهِ عِبَارَتُهُ "وَقِيلَ: يُتَبَيَّنُ السَّمَرُ، وَهَذَا

غَلَطَ"^(٦٦). كَمَا قَلَّلَ أَبُو حَنِيفَةَ مِنْ أَهْمِيَةِ قَوْلِ
بَعْضِهِمْ: أَنَّ السَّلِيلَ وَالسَّالَ مِثْلُهُ: "سَهْلٌ يُتَبَيَّنُ
الضُّعَّةُ^(٦٧)، وَالْيَتَمَّةُ^(٦٨)، وَالْحَلَمَةُ^(٦٩)، وَهِيَ كَمَا
شَرَحْنَا مِنَ التَّبَاتَاتِ الَّتِي تَضَارِبُ آرَاءَ الْعُلَمَاءِ
حَوْلَهَا وَسَكَتَتْ عَنِ الْخَوْضِ فِي مَنَابِتِهَا.

أَمَّا قَوْلُ ابْنِ دَرِيدٍ: وَلَا يَقَالُ لِلْوَهْطِ إِلَّا إِذَا كَانَ
مِنْ عَرْفُطٍ، فَقَدْ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ الدِّينُورِيُّ: وَمِنْ
جَمَاعَةِ الشَّجَرِ: الْوَهْطُ وَالْكَثِيرُ الْأَوْهَطُ، وَقِيلَ:
الْوَهْطُ مِنَ الْعَرْفُطِ خَاصَّةً^(٧٠)، وَجَاءَ فِي الْقَامُوسِ
الْمَحِيطِ "الْوَهْطُ: الْجَمَاعَةُ وَمَا كَثُرَ مِنْ
الْعَرْفُطِ"^(٧١)، وَالتَّجَوُّزُ فِي إِطْلَاقِهَا عَلَى غَيْرِ الْوَهْطِ
سَهْلٌ ظَاهِرٌ. خَاصَّةً وَقَدْ نَحَا بِهَا ابْنُ سَيِّدِهِ نَحْوَ
الِإِلْتِفَافِ الَّذِي عَلَيْهِ تَجْمَعُ الْعَرْفُطُ وَغَيْرُهُ، وَقَدْ
أُورِدَهُ ضَمْنِ (بَابِ أَسْمَاءِ جَمَاعَةِ الشَّجَرِ الْكَثِيفِ
الْمَلْتَفِ مِنَ الْأَجَامِ وَنَحْوِهَا)، وَالْأَجَمَةُ: الشَّجَرُ
الْكَثِيرُ الْمَلْتَفُ^(٧٢)، كَمَا أَنَّ فِي عِبَارَتِي "تَوَهَّطُ فِي
الطَّيْنِ أَوْ تَوَهَّطُ الْفِرَاشُ" مَا يَدُلُّ عَلَى غِيَابِهِ فِيهِ أَوْ
امْتِنَادِهِ لَهُ^(٧٣). وَفِي ذَلِكَ مَا يَعْكُسُ طَبِيعَةَ الْعَرْفُطِ
وَمَوَاصِفَاتِهِ: "فَهُوَ فَرَشٌ عَلَى الْأَرْضِ لَا يَذْهَبُ فِي
السَّمَاءِ"^(٧٤). وَعَلَى هَذَا يَكُونُ كُلُّ تَجْمَعٍ وَتِلَافٍ
لِلْعَرْفُطِ وَهَطًا.

أَمَّا وَأَنْ تَكُونَ الْجُبْلَةُ لِلْعَرْفَجِ فَلَمْ يُبَيِّنْ ابْنُ سَيِّدِهِ
بِشَأْنِهِ رَأْيًا صَرِيحًا؛ لِأَنَّهُ وَجَدَ فِيهِ أَحَدَ اِحْتِمَالَيْنِ،
ثَانِيَهُمَا: "إِذَا اجْتَمَعَ الْعَرْفَجُ" بِمَكَانٍ وَكَثُرَ سَمِيُّ
الْمَكَانِ "الْحَوْمَانُ"، وَهُوَ رَأْيُ أَبِي حَنِيفَةَ
الدِّينُورِيِّ^(٧٥)، وَهُوَ تَفْصِيلُ لِمَا يَطْلُ "الْجُبْلَةُ" الْبَيْتَةُ
حِينَ اكْتَفَى ابْنُ سَيِّدِهِ فِي (بَابِ رِحَابِ الشَّجَرِ)
بِنِسْبَةِ الْقَوْلِ فِيهَا مَقِيدًا بِالْعَرْفَجِ إِلَى ابْنِ دَرِيدٍ^(٧٦)،
مِمَّا يَجْعَلُنَا نَعْتَقِدُ بِدَاهَةِ أَنَّ ابْنَ سَيِّدِهِ كَانَ إِلَى
الِاحْتِمَالَيْنِ أَمِيلٌ لَمَّا وَجَدَهُ، فِيمَا يَبْدُو، فِي دَلَالَةِ
الْحَوْمَانَةِ نَفْسَهَا كَذَلِكَ عَلَى: الْمَكَانِ الْغَلِيظِ
الْمُنْقَادِ، وَالْجَمْعِ حَوْمَانٌ وَخَوَامِينُ^(٧٧)، أَوْ هِيَ

الأرض المُستديرة، أو تلك التي يُطيفُ بها رَمْلٌ^(٣٧)،
وَأَنَّ الْجَلْبَةَ تَدُلُّ، فيما بعد تدل عليه، على القِطْعَةِ
المتفرقة من الكَلَأِ والعِضَاهِ الْمُخَضَّرَةِ^(٣٨)، وبهذا
يمكننا القول لاجتماع العَرَفَج مع تَفَرُّق يجعلُ جَلْبَةً
ولتجمعه مع كثرة حَوَامَانَا.

وفي اعتقاد ابن سيده كسالفه ابن دريد وابن
فارس أَنَّ الرَّهْطَ في مجال السَّيَات لا يكون إِلَّا
لِلْعَشْرِ^(٣٩)، ذلك أَنَّ الرَّهْطَ أو الرَّهْطَ أَصْلٌ يَدُلُّ
على: العِصَابَةِ من ثلاثة إلى عَشْرَةٍ، وذَوُّ رَهْطٍ: أي
مجتمعون^(٤٠)، وَلِخَفَّتِهِ يُحْشَى وتُحْذَرُ منه عُمْدٌ وَفَلَكٌ
فيها حَيُّوْطٌ يَدْخُلُ الصَّبِيُّ أَصَابِعَ يَدَيْهِ في أطرافها
ثم يجذبُها تارة ويُرْخِيها أخرى، فيدور بذلك
دورَانًا شديدًا حتَّى لا تضبطه العين^(٤١)، وهذا يقوم
دليلاً على تجمع هذا النوع من النبات في مَرَايِعِ
النَّاسِ ومسالكمهم اليومية، فمنابت العُشْرِ السَّهْلُ
وقيعانُ الأودية^(٤٢)، فإذا جاز لنا في العَشِيرَةِ أن
نقول: هؤلاء رَهْطُنَا وأَرْهَطُنَا، وهم رجالٌ عَشِيرَتُنَا
جاز أن يدلَّ الرَّهْطُ على تجمع في النَّاسِ
وغيرهم^(٤٣).

أما ما نقله ابن سيده في (باب رِحاب الشَّجَر)،
نقلًا عن ابن دريد من أَنَّ الخبراء لا تكون كذلك إِلَّا
إذا كانت تجمع من سِدْرٍ^(٤٤)، ففي معاجم القدماء
وكتبهم ما يؤيِّدُه فَالْخَبَرُ: السِّدْرُ، وجعله الخليل
للسِّدْرِ والأَزَاكِ وما حولهما من العُشْبِ، وأحدثه
خبرة وخبراءُ الخَبَرَةِ: شَجَرُهَا^(٤٥).

على أَنَّ دلالة الخَبَرِ على الأَزَاكِ وما حولها من
العُشْبِ فمن باب التجوُّز في إطلاق الدلالة: لأنه
يقال: "اسْتِيَأْكَ الْأَزَاكِ إِذَا التَّفَّ"، أي صارَ أَيْكَةً^(٤٦)
كما يقال: "مَوْتَرَكٌ: كثيرٌ مُلْتَفٍ"^(٤٧)، وعلى هذا
فالخبراء لمجتمع السِّدْرِ.

وقد وثق ابن سيده أخيرًا بوعوده حين عمَدَ
ضمن (باب جُمَاعِ التَّخْلِ) من (كتاب التَّخْلِ) من
المخصص رواية عن أبي حنيفة الدينوري إلى
الحديث عن خصوصية كلٍّ من العُقْدَةِ والحديقة
والجَنَّةِ، فقال: العُقْدَةُ: الجماعة من التَّخْلِ، ومنه
قيل: "ألفٌ من غُرَابِ العُقْدَةِ"^(٤٨).

وجاء في المخصص (باب أسماء جماعة
الشَّجَرِ وذكر الشَّجَرِ الكثيف الملتفِّ من الآجامِ
ونحوها): وكذلك الحديقة: يُرادُ بها الجماعة
الملتفة، ولذلك قيلت في العُشْبِ والتَّخْلِ وقد
جاءت في الشَّجَرِ وفي التَّخْلِ أَكْثَرُ والجَنَّةُ الحديقةُ
ذاتُ الشَّجَرِ وأَحْسَبُهَا سَمِيَّتْ جَنَّةً....؛ لأنها تُجِنُّ
وَسَتْرٌ وَتُخْفِي^(٤٩).

ويتضح ممَّا سبق أَنَّ ابن سيده يستبعد أن تكون
الحديقة من نخلٍ وعُتَبٍ على نحو ما ذهب إليه ابن
دريد^(٥٠)، فقال جريئاً على مذهب أبي حنيفة
الدينوري: العُقْدَةُ: الجماعة من التَّخْلِ، ومنه قيل:
ألفٌ من غُرَابِ العُقْدَةِ، وهي أرضٌ كثيرةُ التَّخْلِ لا
يطيرُ غُرَابُهَا، لكثرة شَجَرِهَا^(٥١)، لينحو بها منحى
الترادف مع الجَنَّةِ لما وجده من صوابٍ، وفي رأي
أبي علي الفارسي رواية عن خالدٍ^(٥٢): الجَنَّةُ:
جماعة التَّخْلِ والجمعُ حِنَانٌ؛ وإنما لا لتفافها، وقال
في التَّذْكَرَةِ^(٥٣): لا تكون جَنَّةٌ في كلام العرب إِلَّا
وفيها أَعْنَابٌ، فإذا كانت أشجارًا لا نَخْلٌ فيها ولا
أَعْنَابٌ فهي الحدائقُ وسائرُ النباتِ الرِّياضِ^(٥٤)،
وهو ما يدلُّ عليه تعليقه في (باب أسماء جماعة
الشَّجَرِ وذكر الشَّجَرِ الكثيف الملتفِّ من الآجامِ
ونحوها)، والذي رمى من خلاله إلى وضع حدودٍ
فاصلة بين الجَنَّةِ والحديقة. فقال: وكذلك
الحديقة يُرادُ بها الجماعةُ الملتفة، ولذلك قيلت

في العُشب والتَّخْل، وقد جاءت في الشَّجَر وفي التَّخْل أَكْثَرُ^(١٠٦).

ويبدو أنَّ ذهن ابن سيده فيما ذهب إليه لم يكن خلاءً من مضمون "الجنة" و"الصَّيَّوَان" الذي جاء صفةً للتَّخِيل، وهو ما وقف عليه أبو عبيدة (ت ٢١٠هـ) في قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صَيَّوَانٌ وَغَيْرُ صَيَّوَانٍ﴾^(١٠٧)، فقال: "والمعنى أن يكون الأصل واحدًا ثم يتشعب في الرُّؤس فتصير نَخْلًا وَيَحْمَلْنَ"^(١٠٨). ومستبعدًا بذلك أن تكون الحديقة مرادفةً للْبُسْتَان^(١٠٩)، ويحمل معنى الحدائق في قوله تعالى: ﴿حَدَائِقُ وَأَعْنَابٍ﴾^(١١٠)، على أنها بَسَاتِين نَخْل^(١١١)؛ لأنَّ في قول من قال في تفسيرها: "هي ما أحيط عليها من الشَّجَر والتَّخْل"^(١١٢)، ما يتطابق مع قول من قال من أنه: "لا يَمَالُ للبستان حديقة إلا إذا كان عليه حائط"^(١١٣)، أو "الرُّوضَةُ من الشَّجَر من غير تفرقة بين ما أحاط به حائط وغيره"^(١١٤)، إن كان الأصل يقتضيه من حيث الاشتقاق؛ لأنه من أَخَذَ به: إذا أحاط، وطاف به^(١١٥) ممَّا يحمل على القول بأنَّ المعنى الثاني للحديقة يبقى الأقرب إلى مضمون الحديقة في منظور ابن سيده، إذ لا يُبعد أن يكون المقصود بها القطعة من الأرض المستديرة أحاط بها النخل من كل جانب استدارة السَّوَارِ بالمعصم، فصارت بذلك دالة على القطعة من التَّخْل^(١١٦) من باب اتِّسَاعِ المعنى ليشمل غيره، وأنَّ معناها في أصل الوضع لا يعدو أن يكون: الأرض ذات الشَّجَر"^(١١٧).

ثالثًا، ملاحظات نقدية:

نثر ابن سيده في مخصصه جلَّ ما ألَّف قبله من رسائل ومعاجم، وهو ما أشار إليه في مقدمة

الكتاب حين عدَّد مصادره في ثبت طويل كان كتاب أبي حنيفة الدينوري في النبات أحدها^(١١٨). الأمر الذي يدل على أنَّ المؤلف لم يدَّخر وسعًا لجعل كتابه شاملًا^(١١٩).

وقد عني محمد طالبي بمصادر ابن سيده في مخصصه، فأحصاها ورتبها وفق مدارسها اللغوية، ثم حسب تواترها^(١٢٠).

كما عمد رمضان عبد التَّوَّاب في مقدمة الغريب المصتف إلى تبين "أثر الكتاب في الخالفين"، فانتهى به التَّقصِّي إلى أنَّ مادة "الغريب المصتف" تكوَّن التَّصْيِب الوافر من مادة معاجم الموضوعات التي ألَّفت بعده، غير أنه انتهى من هذه الموازنة إلى التأكيد على أنَّ تأثر ابن سيده بمادة "الغريب المصتف" في كتابه "المخصَّص"، تأثرًا فائق الحدِّ، إلى جانب أنه التزم ترتيب أبي عبيد للبواب إلى حدِّ ما، بل إنه يمكن القول بأنه قد نقل كتاب "الغريب المصتف" كلَّه وضمَّنه كتابه؛ فإنَّ اسم أبي عبيد يقابلنا أكثر من مرَّة في كلِّ صفحة من صفحات الأجزاء الأولى من المخصَّص. والتي تعالج مسائل لغوية خالصة^(١٢١)، ولا يعدو ما خلص إليه أن يكون تأييدًا لأغلب الآراء التي تناولت الغريب المصتف، والمخصَّص بالموازنة مدلَّة على أنَّ أثر الغريب المصتف في المخصَّص آيَّين، ممَّا حدا ببعض الدارسين المحدثين إلى القول: إنَّ المخصَّص ما هو إلاَّ صدَى موسَّع مضخَّم لكتاب أبي عبيد القاسم ابن سلام (الغريب المصتف) وإنَّ عمل ابن سيده لا يتعدَّى تدارك ما فات أبا عبيد من مادة لغوية وتكملة عمله بالرجوع إلى مصادر لم يدخلها أبو عبيد في كتابه^(١٢٢).

ونحن، وإن كُتِلَا لا ننكر أن يكون فيما سقناه

من دلائل النقل جانب أو جوانب من الحقيقية. وذلك أن مصتف أبي عبيد (الغريب المصتف) يعدّ أكبر المصادر المعتمدة في المخصص^(١٠٠)، وكيف لا، وهو من المعاجم العامة الجامعة التي استوعبت جلّ الموضوعات التي طرقها ابن سيده وقد وجد فيه منهلاً ثراً، فلم يستظهره فحسب، بل عمد إلى توزيع مادته على كتب المخصص وأبوابه، إذ لا تخلو صفحة من صفحاته من ذكر لأبي عبيد وأقواله، ولذا، فإننا لا نستبعد أن يكون ابن سيده قد اقتفى أثر أبي عبيد في الغريب المصتف^(١٠١).

غير أننا بالرجوع إلى المخصص وجدنا ابن سيده لا يستخدم هذه المصادر استخداماً واحداً، بل هو أكثر استثماراً لبعضها دون بعض حسب المقام والموضوع طبعاً فتراها مثلاً يكثر من الاستشهاد بأقوال أبي حنيفة الدينوري في موضوع "النبات"؛ لأنه لم يصتف في مقام مثله^(١٠٢)، ثم يفسح المجال واسعاً بعد ذلك أمام الطحاوي^(١٠٣) الكتاب الجامعة مثل ابن دريد في "الجمهرة" وغيره كثير، ومما يقوي مذهبنا هذا ما لاحظناه من اتكاء ابن سيده على ما سقط إليه من أقوال أبي حنيفة الدينوري في النبات وهي كثيرة جداً، ناهيك عما نقله من نصوص قلّما تصرّف في عباراتها الأصلية، الأمر الذي لا نجد فيه مسوغاً للقول: إنّ ابن سيده لا يملك من مادة كتابه شيئاً، بل إنّ تناوله لمجتمع العضاه، على نحو ما رأينا، ما يدلّ على أن له في المخصص أشياء بدا أثره فيها واضحاً. وعبارات صريحة في الدلالة على أنّها له من باب إعمال الفكر، ذلك لأنّ تفصيل المعاني القائمة^(١٠٤) لم يتيسر ابن سيده وضع ما تقارب منها ضمن حقول دلالية استمد حدودها ممّا أمكنه

الوقوف عليه من آراء العلماء فيها. وصادف هوى في نفسه بعد أن أمعن النظر فيه فأقرّ بصواب مذهبه أو صواب مذهب غيره فيه، فكان منه: (باب رِحاب الشجر). و(باب ذُكر ما يُعَمُّ الشجر ويخصّها من المتأبّت)، و(باب أسماء جماعة الشجر وذكر الشجر الكثيف الملتفّ من الآجام ونحوها). و(باب جماع الثعل)، ولذلك أمكن ابن سيده أن يقف في الحقل الدلالي الواحد على ما كان طرفاً بين العلماء من حيث دلالاته على "الموضع" أو بعض ما يعرف به من حيث "الاطمئنان" أو "الاستواء"؛ أو ما يتصل بالنبات عموماً من خصائص تتصل بـ "المنبت"، أو "الالتفاف"، أو تخصّ نباتاً أو شجراً بعينه نحو "التخل" مثلاً أو "ما تجمّع منه"، لذا وجدناه يخرج بعضاً مما تبدّى للعلماء المختصين (نحو أبي الدينوري) ضفّفاً اتّصّاله مع غيره من المعاني أو الفصائل التي تتقارب بوجه من الوجوه من حيث خصائصها أو صفاتها، وكان لهذه الأسباب، أن رأينا ابن سيده يرجئ النظر في أمر "الحديقة والجنة والعقدة" إلى باب يكون أكثر ملاءمة لمضمونهما لما فيها من التجمّع والالتفاف جزئياً، وبما يفي بإبداء رأي أو استصواب رأي في أمرهما، ويبدو أخيراً أنّ ما ساقه ابن سيده أمثلة للدلالة المقيّدة قام على ملاحظة مجال استعمال هذه الكلمة أو تلك مع ما يصاحب ذلك من ظروف أو صفات ترافق الحدث اللغوي، ومن ثمّ ذهب اللغويون، وابن سيده واحد منهم، إلى اتّخاذ هذه الظروف والصفات شروطاً لا تصحّ الدلالة إلا بوجودها، ولئن كان في هذا السعي نوع من التدقيق والتقريب، لقد آل ذلك إلى تضيق لمسالك الكلام والحكم على كلّ مخالفة بالخطأ^(١٠٥).

(❖) العضد: اسم يقع على ما ظم من شجر الشوك وطال واستد شوكه. فإن لم تكن طويلة فليست من العضاه. وقيل عظامُ الشجر كلها عضاه. وإنما جمع هذا الاسم ما يستظلُّ به فيها كلها. والواحدة: عضاهه. ينظر المحكم: ٥٨/١، مادة (عض). والمخصص: ١١/١٨١. والقاموس المحيط: ٢٩٠/٤، مادة (العضاهة).

(❖) كِرْكِرَةُ البعير: وهي المستديرة في صدره. ويقال لها البلدة. ينظر: الفرق. للأصمعي ص ٦٥.

١- ديوانه ص ٣٢٤. وقد روي فيه الصدر بغير لفظ (فتعم المعترى رحلت..)

(❖) الحيزوم: الصدر وما احتزم عليه. ينظر: الفرق، للأصمعي ص ٦٦.

٢- ينظر المصدر نفسه ص ٦٦.

٣- ينظر: المصدر نفسه ص ٦٦.

(❖❖) هو أبو الحسن علي بن سيده المرسى الأندلسي. عاش حياته التي بلغت ستين سنة (٣٩٨-٤٥٨هـ) كفيفاً لأب كفيف، عرف بقوة ذاكرته. وحدة مزاجه. وقلة تلاميذه. وكثرة حله وترحاله. قضى نحيبه دانية بالأندلس بعد أن خاف آثاراً لغوية ومجموعية بعد : المحكم و المخصص من أهمها. ينظر. وفيات الأعيان: ٣/٢٣٠، ومعجم الأدباء: ١٢/٢٢١، طبقات الأمم: ١٨٤-١٨٥، وابن سيده آثاره وجهوده في اللغة: ٥٩، ٢٨، ٢٤، ٦٤.

٤- ينظر: نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب ص ٨٦-٩.

٥- تاريخ العلوم عند العرب ص ٧٤.

٦- دراسات لغوية ص ٦٧.

٧- ص ٢٤٧.

٨- ٥٨٥/١.

٩- وفيات الأعيان: ٢/٣٧٩.

١٠- ص ٢٤٧.

١١- معجم المعاجم ص ١١٥، ومراتب النحويين ص ٥٨.

١٢- ٢٤٧.

١٣- ١٢٣/٢.

١٤- ١٧٦/٣.

١٥- ٣١٤.

١٦- المصدر نفسه ص ٢٥٤.

١٧- ٣٠١/١.

١٨- ٢٦٤.

١٩- ٣٢٦/٢.

٢٠- ٣١٩.

٢١- المصدر نفسه ص ٣٢٧.

٢٢- ٥٢/٢٠.

٢٣- ٧٤/١.

٢٤- ٣٥٤.

٢٥- المصدر نفسه ص ٣٥٢.

٢٦- ٣٠٦/١.

٢٧- ٣٢/٣.

٢٨- خزنة الأدب: ٢٥/١.

٢٩- معجم المعاجم ص ١١٧.

٣٠- ص ٣٣١.

٣١- المصدر نفسه ص ٣٥٧.

٣٢- ٤٠٦/٢.

٣٣- ٦٠١/١.

٣٤- ص ٢٨.

٣٥- ١٩٤/١٧.

٣٦- معجم المعاجم: ص ١١٨.

٣٧ وهي أن يُذكر الشيء موصولاً بقرين. فيكون ذلك القرين زائداً في المعنى، أو هي التي تتعلق بالألفاظ لا تقع على معانيها إلا باجتماع صفات أو شروط، فإن لم يجتمع لها مثل ذلك لا يصح أن تقع على تلك المعاني. فقد لاحظ اللغويون أن هناك نوعاً من الألفاظ لا يصح وقوعه على مدلوله ما لم تجتمع له شروط أو صفات: فهذا المقيد. وهو نوع من دلالة الألفاظ. ومن ذلك قول الناقل: زيدٌ لَيْثٌ مشبهاً إياه بالليث في شجاعته. فلو قال. هو كالليث الحرب فقد زاد الحرب، وهو الغضب الذي حُرِبَ فريسته. أي سلبها. فإذا كان كذا كان أدهى له، ينظر: الصاحبى في فقه اللغة: ٢٠٠ ورسالتان في اللغة: ٧٠، والمدخل إلى فقه اللغة العربية: ٢١٧.

(❖) التمام: وأحدثه تُمَامَة وجمعه تُمٌّ، وينبت معه خيطاً دقيقاً صغار العيدان كالكولان (نبت البردي).

واحدته بَرْدِيَّةٌ. فما كان منه في الماء هو أبيض وما فوق ذلك فهو أخضر. ونباته كنبات النَّخْلَةِ. إلا أنها لا تطول ولها شحمة بيضاء. وساق بيضاء غليظة). تأكله الإبل والغنم وطوله قعدة الرجل أو أطول قليلاً. وله ورق كورق الحب ثمره حب كثير ويمتاز منه الثمل لكثرتيه وهو أبقي شجر نجد عند السنة لكثرتيه كذلك. وقيل هو مثل يركة البعير ويسمى أيضاً: الغُرف أو الجليل بلغة أهل الحجاز. ينظر: المخصص: ١٦٧/١١. والقاموس المحيط: ٤٨/٤ مادة (كول).

(❖) الأثل: شجر ليس له شوك طويل مستقيم الخشب وورقه هَدَبٌ (ما لم يكن له غير. أي طَرْنَاتٍ. فمن التبات ما ليس بورق إلا أنه يقوم مقام الورق أو كل ورق ليس له عَر. الواحدة هَدَبَةٌ وهَدَابَةٌ جمع أَهْدَابٍ وهَدَابٍ) طوال دقاق. ومنه تصنع القِصَاعُ والأقداح. وجعله النَّمْخَشَرِي مرادفاً للَسَم. وهو إلى النبات السوكية اقرب. ينظر: المخصص: ١٨٧/١١. وأساس البلاغة: ١٢. مادة (أثل). وتهذيب إصلاح المنطق: ١٠٩. والقاموس المحيط: ١٤٤/١ مادة (الهدب).

(❖) الغَضَى: واحد وجمع وقيل واحِدته: غَضَاةٌ وهو شجر دائم الخضرة. وهو من شجر الحَمْض الكَبَار ورَقها مثل الهَدَب. ولا يكون غَضَى إلا في الرمل. ينظر: المخصص: ١٢٦/١١. والأماشي هي لغة العرب: ١٣٩/٢.

(❖) الرَّمْتُ: من الحَمْض واحدته رَمْتَةٌ. ورقه طوال دقاق. تحمض به الإبل والغنم وتعيش. وربما خرج فيه عسل أبيض كأنه الجمان واللؤلؤ. وله وَقْدٌ حار يتنمغ بؤخانه من الرُّكَام. وقد بنبت في الرمل وهو قدَر قعدة الرُّجُل ينبت نبات الشَّيخ إلا أنَّ الشَّيخ أغبر. وقيل هو خير الحَمْض حش القدر والتقع للمال. ينظر: المخصص: ١٥٢/١١. وينظر: أساس البلاغة: ٢٥٠ مادة (رمث).

(❖) الأَزْمِي: واحدته أَرْطَاة. وجمعها أَرَاطٍ وَأَرَاطَى. وهو شجر ينبت عصياً من أصل واحد يطول قدر القامة وورقه هَدَبٌ وله ثور مثل نور الخِلاف (الصَّفَاف). غير أنه أصغر منه ورائحته طيبة وعُروقه شديدة الحُمْرة. ولا شوك للأزطى وله ثَمَرَةٌ كالْعَتَاب تأكلها الإبل غَضَةً.. ينظر: المخصص: ١٦٣/١١ - ١٨٩. ١٦٤.

(❖) السَّلَم: وحدته سَلْمَةٌ من قد تكون (أعرق) الأشجار

الشوكية العظيمة يستعمل في دبح الجلود. وله ثمر أو وعاء حب يُدعى الحَبْلَةُ. ينظر: المصدر السابق: ١٨١/١١ - ١٨٤. والقاموس المحيط: ١٣١/٤ مادة (سلم) ومعجم مقاييس اللغة: ٩١/٣ مادة (سلم).

(❖) العُرْقُطُ: الواحدة عُرْقُطَةٌ. وهو فَرْشٌ على الأرض لا يذهب في السماء وله ورقة عريضة وشوكة حديدية حَجَتَاء (معطوفة معوجة) يُصَنَع من لحاثة الأرضية (وهي الجبال. جمع رشاء). وله ثمرة بيضاء وهو خرغ العيدان وليس له خشب يُتَنَفَعُ به. وله نَفْحَةٌ ريح ليست لشيء من الأشجار العظيمة الشائكة من جنسها. ينظر المخصص: ١١/ ١٨٤ أو ١٧٠/٩. (باب حبال الاستقاء وغيره) والقاموس المحيط: ٢١٤/٤ مادة (حجن) والمصدر نفسه: ٣٩٧، ٢ مادة (رشي).

(❖) الطَّلَح: واحدته طَلْحَةٌ. وهو أعظم الأشجار الشوكية العظيمة. وأكثرها ورقاً وأشدها حُضْرَةً. وله أشواك ضيغام طوال حادة وله ثمرة صفراء طيبة الريح تصير حُبلة وفيها حبة خضراء تؤكل وفيها شيء من مَرَارَةٍ تجد بها الطَّيْبَاءُ وَجْداً شديداً وتحتل بها. ويدعى الطَّلَح شجر آم غيلان. ينظر: ابن سيده: المخصص: ١٨٣/١. وأساس البلاغة: ٢٩٢. مادة (طلح) التبريزي: وتهذيب إصلاح المنطق: ٦٦. وأدب الكاتب: ٦٨.

(❖) العُرْفَجُ: وأخذته عُرْفَجَةٌ. وهو شجر طيب الرائحة أغبر إلى الحُضْرَةِ. وله زهرة صفراء. وليس له حب ولا شوك. وقد يكون في الجبل. وأصل العُرْفَج واسع يأخذ قطعة من الأرض وتثبت له قضبان كثيرة بقدر الأصل وليس لها ورق له بال إنما هي عيدان دقاق يُتَّخَذ منها المجارف يعني المكناس. ينظر: المخصص: ١٥٢/١١.

(❖) العُشْر: شجر عريض الورق ينبت صعداً في السماء وله سُكَّر يخرج من فصوص شعيه ومواضع زهره. فيه مرارة يخرج له نفاخ كالسَّقَاشِق (جمع شَقِشَقَة. وهي لها البعير أو الفحل: لأنها منشقة). وفي جوفه حُرَّاق من أجود ما يقتدح به ولحفته يحشى وتتخذ منه عمد وخدأرف (هَلْكَ فيها خيوط يدخل الصبي أصابع يديه في أطرافها ثم يجذبها تارة ويرخيها أخرى. فيدور بذلك دورانا شديداً حتى لا تضبطه العين). ونور العُشْر كنور الدُّقْلَى. ينظر: المخصص: ١٨٧/١١. ومعجم مقاييس اللغة: ١٧٢/٣ مادة (شق). وأساس البلاغة: ٢٢٤ مادة (شق).

(❖) السَدْرُ: شَجَرُ النَّبِقِ. الواحدة سَدْرَةٌ والجمع سَدْرَاتٌ وسِدْرَاتٌ وسِدْرٌ وسِدْرٌ. ومنه الشاكي ولا شَوْك فيه. ينظر: القاموس المحيط: ٤٧/٢ مادة (السَدْر) والمخصص: ١١/١٨٥.

٣٨- المخصص: ٤٣/١١.

٣٩- وهو ما رواه ابن دريد عن الأصمعي تحت عنوان (قال الأصمعي: أسماء رحاب الشعر): زَحَبَةٌ من ثَمَامٍ، وَأَيْكَةٌ أَثْلٌ، وَقَصِيمٌ غَضِيٌّ، وَحَاجِرٌ رَمَثٌ، وَصِرْمَةٌ أَزْمَلٌ وَسَمَرٌ، وَسَلِيمٌ سَلَمٌ، وَوَهْمٌ غَرْقَطٌ، وَخَرْجَةٌ طَلَجٌ، وَحَدِيقَةٌ نَحْلٌ وَعَنْبٌ وَخَبْرٌ سِدْرٌ، وَخَلَّةٌ غَرْقُجٌ. وَزَهْمٌ عَشْرٌ. جمهرة اللغة: ٤٧٦/٣. وهو ما نقله ابن فارس عنه دون عزو. ينظر: الفرق، لابن فارس ص ١٠٢.

٤٠- المخصص: ٤٣/١١.

٤١- المصدر نفسه: ٤٣/٧١/١١. والفرق: ١٠٢. والقاموس المحيط: ٧٥/٤ (الرَّحَب).

٤٢- المخصص: ٧١/١١.

٤٣- القاموس المحيط: ٧٤/٤ مادة (الرَّحَب).

٤٤- ينظر: المخصص: ٤٣/١١. وابن فارس: الفرق ص ١٠٢.

(❖) الأَرَاكُ: واحده أَرَاكَةٌ. وهو شجر من الحمض يُسْتَاك به. وفيه شيء من الشوك. ويقال لصغاره: العَرْمَضُ واحده: عَرْمَضَةٌ. وله ثلاث ثمرات: المَرْدُ، واحده مَرْدَةٌ. وهو أشده رطباً وليثاً، والكَبَاثُ: ضيخاً تشبه الثين، والبربر: واحده: بريرة. وهي كالعَرَز الصغار إلا أن لون الثمرة واحد، وهذا كله تأكله الناس والنماشية. وفيه خراوة على اللسان. ينظر: المخصص: ١٨١/١١، ١٨٦. والقاموس المحيط: ٣٠١/٣ (الأَرَاك).

(❖) الفَيْضَةُ: الأَجْمَةُ (الشجر الكثيف الملتف). جمعه: غَيْضٌ وأَغْيَاضٌ. ينظر: المخصص: ٤٤/١١. والقاموس المحيط: ٣٥٢/٢، مادة (غَاض) والمصدر نفسه: ٧٤/٤ مادة (أَجَم).

٤٥- المخصص: ٤٥/١١. والقاموس المحيط: ٣٠٣/٢ مادة (الْأَيْك).

٤٦- المخصص: ١٦٣/١١.

٤٧- المصدر نفسه: ٤٧/١١.

٤٨- القاموس المحيط: ١٦٧/٤ مادة (قَصَمَةٌ) وينظر: الفرق ص ١٠٢.

٤٩- المخصص: ٤٧/١١. وينظر معجم مقاييس اللغة: ٣٥٤/٢ مادة (صرم) والقاموس المحيط: ١٤٠/٤ مادة (صَرْمَةٌ).

٥٠- القاموس المحيط: ١٤٠/٤ مادة (صَرْمَةٌ) ومعجم مقاييس اللغة: ٣٤٥/٣ مادة (صرم).

٥١- المخصص: ١١/١٦٣-١٨٩. ١٦٤.

٥٢- وقول الشاعر: في وصف ظبية:

فما جَاءَهُ الْبَرْزَى خَدُولٌ خَلَالُهَا

أَرَاكٌ بِذِي الرِّيَّانِ غَاةٌ صَرِيْمُهَا

علي (أي ابن سيده): غَاةٌ عَلَى هَذَا فَعْلٌ مِنَ الْغَيْدِ: وَهُوَ التَّنْيِ وَاللَّيْنُ ينظر: المخصص: ٤٧/١١.

٥٣- المصدر نفسه: ١١/١١٦.

٥٤- المصدر نفسه: ١٠/١٣٥ و ٤٧/١١.

٥٥- المصدر السابق: ٤٣/١١.

(❖) السَّمَرُ: واحده سَمَرَةٌ. وهو من الأشجار الطويلة الكثيفة والصغيرة الورق والقصيرة الأشواك يُعْمَلَن لحائته أَرْشِيَّةٌ (الحبال). وله ثمرة صفراء تصير حَبْلَةً مَبْعُكَةً مُجْتَمِعَةً كَأَنَّهَا قُرُونُ اللَّوْبِيَا إِلَّا أَنَّهَا مَتْنِيَّةٌ مجتمعة ولها زهرة تَنْبَتُ فِي جَوْفِهِ يُقَالُ لَهَا الْفَتَمُ واحده فَتَمَةٌ يشبه بها البتان، وقيل هي أغصانٌ قُتِبَتْ فِي أَصْلِهِ حُمْرٌ لَا تُشَبِّهُ سَائِرَ أَغْصَانِهِ. وذكر ابن قتيبة أن السَّمَرُ هو شجر أَمَّ غِيلَانَ: ينظر المخصص: ١٨٤/١١، وأدب الكاتب: ٦٨.

٥٦- المخصص: ٤٤/١١.

(❖) والغالب أنه: أحمد بن إبراهيم الشَّيبَانِي. الفهرست/ ٣٦٩ هامش: ١٣٠. وجاء في بغية الوعاة: ٤٠٩/١: هو إبراهيم ابن أبي هاشم أحمد أبو رياش الشَّيبَانِي. وقيل القيسي اليمامي. كان من حفاظ اللغة. ومن رواة الأدب.

٥٧- المخصص: ٤٤/١١.

(❖) العَوْسَجُ: واحده عَوْسَجَةٌ. وهو شجر ذو شوك وهو قصير الأنبوب صغير الورق صلب القود ولا يعظم. وقد يطول فيسمى غَرْدَقَةً. والمُصَقَّةُ ثمره، جمع مُصَخٌّ. ويقال للعوسج القصد: ينظر: المصدر نفسه: ١٨١/١١. والتبريزي: تهذيب إصلاح المنطق ص ٨٧٩.

٥٨- القاموس المحيط: ١٨٩/١، مادة (الْحَرْجُ) ومعجم مقاييس اللغة: ٥٠/٢، مادة (حرج) والأماشي في لغة العرب: ٦٧/١، وأساس البلاغة ص ١١٩، مادة (حرج).

٥٩ ابن سيده: المخصص: ١٨١/١١، ١٨٦.

٦٠ القاموس المحيط: ٤٧/٢ مادة (السدر)

والمخصص: ١٨٥/١١، ومجمع الأمثال: ٢٤٦/١.

٦١- المخصص: ٥٣/١١، والفرق ص ١٠٢.

٦٢ ابن سيده: المخصص: ١٨٤/١١.

٦٣- الفرق: لابن فارس ص ١٠٢.

٦٤ القاموس المحيط: ٥/٢ مادة (الحجر).

٦٥- ينظر: المخصص: ١٥٢/١١، وأساس البلاغة: ٢٥٠

مادة (رمت).

٦٦- المخصص: ٤٢/١١.

(❖) الصَّعَّةُ: نبتٌ كالشَّام وهو أدقُّ منه وثمرته الآراني.

وإذا يبست ابيضَّت. ولها حبٌّ أسودٌ قليلٌ. وقد تَبَيَّتْ

في الجبل. ينظر: المصدر نفسه: ١٦٠/١١.

(❖) اليَتَمَةُ وجمعها: اليتم. نبتٌ من الأخرار (ما يؤكلُ

غير مطبوخ) تكثر في الأرض. ولها بُرْعومةٌ كأنها

سنبلة فيها حبٌّ كثيرٌ. وليس لها زهرٌ وهي طيبة

الرائحة. وجمعها: الينم. وقيل. هو بَقْلَةٌ تُشْبِهُ

الباذِرُوجَ (بقلة تقوي القلب جدًا وتقيضُ إلا أن

تصادف فضلةً فتسهل) تُسَمَّنُ الإبل عليها ولا تغزُّ

(لا يكثر لبنها). وقيل. هي بَزُرٌ قَاطُونَا (بدور نبات

عشبي حولي. من فصيلة لسان الحمل. نبت في الأ

راضي الرملية من بلاد البحر المتوسط. وتسميها في

حالة الإمساك العاد)، ونبات آخر يختبر في

الجرارات. ينظر: المخصص: ١٥٤/١١. والقاموس

المحيط: ١٩٥/٤ مادة (الينم) و١٨٥/١ مادة

(البذج) وإبراهيم أنيس وآخرون: معجم

الوسيط: ١٥٤/١، ماجة (بزر) والمصدر نفسه:

١٦٥/١، مادة (حر).

(❖) العَلَمَةُ: شجرةٌ ترتفعُ دونَ الدَّارِجِ لها وَرَقَةٌ غليظةٌ

وأفتانٌ كثيرةٌ وزهرةٌ مثل زهرة شقائق النعمان

(سميت لحرمتها تشبيهاً بشقيقة البرق وأضيفت إلى

ابن المنذر: لأنه أول من حماها بعد أن قصد موضعها

وقد اعتمَ نبتةٌ من أصفر وأحمر. وفيه من الشقائق ما

راقه واستحسنها، فقال: احموها). إلا أنها أكبر

وأغلظ. وهي كثيرة البراعم كأن براعمها حَلَمٌ

الصُّرُوع. وقيل العَلَمَةُ: نبتٌ من العُشْبِ فيه غبرةٌ له

مسٌّ أَحْمَرُ الثُّمَرَةُ. وقيل: العَلَمَةُ شجرةٌ

السَّعْدَان (نبات له ثولكٌ كحسك القطب (نبت يذهب

حباً على الأرض طويلاً. وله زهرة صفراء. وشوكة إذا

أحصد ويبس يتوقُّ على الناس أن يطووها، مدحرجةٌ

كانها حصاةٌ) غير أنه غليظ مقرطح كالفلكة. ونباته

سمي الحلمة. وهي من أفضل المراعي وهو من أحرار

البقول (القاموس المحيط: ١٠١/٤، مادة (الحلم).

ينظر: المخصص: ١٥٤/١١، والمأثور من اللغة: ٧٨،

والفيروز آبادي القاموس المحيط: ٢٥٩/٣، مادة

(شقّه) والعين: ٣٢٣/١ مادة (سعد)، إبراهيم أنيس

وآخرون المعجم الوسيط: ٧٤٣/٢ (قطب).

٦٧- المخصص: ٤٢/١١.

٦٨- المصدر نفسه: ٥٨/١١.

٦٩- القاموس المحيط: ٤٠٧/٢ مادة (وهطه).

٧٠- المخصص: ٤٤/١١.

٧١- القاموس المحيط: ٤٠٧/٢ مادة (وهطه).

٧٢- المخصص: ١٨٤/١١.

٧٣- المصدر نفسه: ١٥٢/١١.

٧٤- المصدر نفسه: ٤٣/١١، وينظر: الفرق، لابن

فارس: ١٠٣. وتصدر الإشارة هنا إلى أن ما وجدناه في

نسخة الجمهرة المعتمدة لدينا تجعلُ 'الخَلَّةُ' منبتاً

ومجتمعاً للغرَج. (ينظر: جمهرة اللغة: ٤٧٦/٢).

وهو أمر بضعاً أمام احتمال: أن يكون ابن سيده وابن

فارس قبله قد اعتدوا رواية أخرى من الجمهرة، وهو

أمر مستبعد. خاصة إذا علمنا أن ابن فارس نفسه قد

نقل بأمانة ما ذهب إليه ابن دريد في الموضوع نفسه

قولاً أثبت ابن سيده خطله. ويتعلق الأمر بالصَّرمَة (أو

الصَّرمية) التي جعلها ابن دريد لجماعة "الأرطى

والسَّمر على حد سواء وتابعه ابن فارس في ذلك

بأمانة، ودور أن يزيد عليه شيئاً (ينظر: المصدر

نفسه: ٤٧٦/٢ والفرق: ١٠٢) بينما قصرها ابن سيده

على الأرطى مدلاً ضمناً على غلط ابن دريد وابن

فارس كليهما. (ينظر: المخصص: ٤٣/٢٢). ومثل

هذه الإشارات والتنبيهات يؤكدنا ابن فارس نفسه

حينما تصرف في عبارة ابن دريد بما يحقق للفرج

مرتعاً هو الجلية وليس 'الخَلَّةُ' وهو ما عمد ابن سيده

إلى إثباته، دون أن ينبِّهاً على مجانية ابن دريد

للصواب فيما ذهب إليه. (ينظر: الفرق: ١٠٢،

والمخصص: ٤٣/١١): نظراً لأنه قصرٌ لم يقل به

غيره ذلك أن الخَلَّةُ من الثبات: ما كان فيه حلاوة.

ويوضع عادة في مقابل الحمض الذي يطلق على ما

كان فيه مُلوحةً منه. (ينظر: الأمالي في لغة العرب:

١٩٦/١، والمخصص: ١٧٠/١١، ولسان العرب:

(❖) وهي من كتب أبي علي الفارسي. ينظر: بغية الوعاة: ١/٤٩٦.

٩٢- ابن سيده: المخصص: ١١/١١٦.

٩٣- المصدر نفسه: ١١/٤٧.

٩٤- الرعد: ٤.

٩٥- المخصص: ١١/١١٤. وينظر مجاز القرآن: ٣٢٢/١.

٩٦- ينظر القاموس المحيط: ١/١٤٩. مادة (البُست).

٩٧- التبا: ٣٢.

٩٨- تفسير غريب القرآن ص ٥١٠.

٩٩- تنوير المقياس من تفسير ابن عباس ص ٤٩٩.

١٠٠- درة الفواص في أوهام الخواص ص ١١.

١٠١- القاموس المحيط: ٣/٢٢٦. مادة (الحَذَقَةُ).

١٠٢- ينظر: المصدر نفسه: ٣/٢٢٦. مادة (الحَذَقَةُ)، و

معجم مقاييس اللغة: ٢/٢. مادة (حَدَق).

١٠٣- القاموس المحيط: ٣/٢٢٦. مادة (الحَذَقَةُ).

١٠٤- معجم مقاييس اللغة: ٢/٢٤. مادة (حَدَق).

١٠٥- ينظر: المخصص: ١/١٢.

١٠٦- نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب ص ٧٧.

١٠٧- المخصص: دراسة ودليل: ٤٤.

١٠٨- ينظر: مقدمة تحقيق الغريب المصنف: ١٥٩.

١٦٢.

١٠٩- ينظر: المعجم العربي نشأته وتطوره: ٢١١-٢١٢.

ويوازن بما جاء في مقدمة تحقيق الغريب

المصنف: ١٦٠-١٦٢.

١١٠- Kraemer, jorg Studien Zur altarabischen Lexikographie. Oriens, vol: 6p 221

١١١- ينظر في الصدو: طبقات الأمم ص ١٨٥ والمعجم

العربي نشأته وتطوره ص ٢١١-٢١٢. ومقدمة تحقيق

الغريب المصنف ص ١٥٩-١٦٢.

١١٢- ينظر: الفهرست: ٣٥٢، ومعجم الأدباء: ٣/٣٢،

وبغية الوعاة: ١/٣٠٦.

١١٣- إن أغلب ما أورده ابن سيده ضمن عناوين مختلفة

جاء مجعلاً ودون عزو في (باب فرّق من الأجام) من

كتاب الفرق لابن فارس. فدلنا بذلك على بعض

مصادره كالحمزة لابن دريد. ينظر: الفرق: ١٠٢

ويوازن مثلاً بما جاء في المخصص: ١/٤٣.

١١٤- المدخل إلى فقه اللغة العربية ص ٢١٨.

٢١٢/١١ مادة (خلل). والأهم من ذلك أن سيده يرى في الخلّة: شجرة شاكة. لسان العرب: ١١/٢١٣. مادة (خلل). والعرفج: واحدته: العَرْجَجَة: شجرة لا شوك لها. ينظر: المخصص: ١١/١٥٢. ولسان العرب: ١١/٢١٣). فأين الأولى من الثانية؟ وهو ما انتصر ابن سيده له ضمناً وبصرف.

٧٥- الفيروز آبادي: القاموس المحيط: ٢/١٠٣. مادة (الحوم).

٧٦- معجم مقاييس اللغة: ٢/١٢٢. مادة (حوم).

٧٧- القاموس المحيط: ١/٤٩. (جَلْبَة).

٧٨- المخصص: ١١/٤٢. وجمهرة اللغة: ٢/٤٧٦ والفرق: ١٠٢.

٧٩- معجم مقاييس اللغة: ٢/٤٥٠. مادة (رهط). وأساس البلاغة: ٢٦١. مادة (رهط). والقاموس المحيط: ٢/٢٧٥. مادة (الرّهط).

٨٠- المخصص: ١١/١٨٧.

٨١- المصدر نفسه: ١١/١٨٧.

٨٢- معجم مقاييس اللغة: ٢/٤٥٠-٤٥١. مادة (رهط).

٨٣- المخصص: ١١/٤٣. والفرق، لابن فارس ص ١٠٢.

٨٤- القاموس المحيط: ٢/١٢٢. مادة (الخبر). وينظر العين: ٤/٢٥٧. مادة (خبر).

٨٥- ابن سيده: المخصص: ١١/١٤٥. والقاموس المحيط: ٣/٣٠٢. مادة (الأيك).

٨٦- القاموس المحيط: ٣/٣٠١. مادة (الآزك).

٨٧- مجمع الأمثال: ١/٨٧.

٨٨- المخصص: ١١/٤٧.

٨٩- ابن دريد: جمهرة اللغة: ٢/٤٧٦.

٩٠- القاموس المحيط: ١/٣٢٧. مادة (عَقَدَ). وهو قول نسبته الميداني (ت ٥١٨هـ) في مجمع الأمثال: ١/٨٧ إلى محمد بن حبيب (ت ٢٤٥هـ) (هو أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو. روى عن ابن الأعرابي وقطرب وأبي عبيدة، وغيرهم. ينظر الفهرست: ٤٧٤ وبغية الوعاة: ١/٧٣-٧٤).

٩١- لعلّه خالد بن كلثوم الكلبي. ذكره الزبيدي في الطبقة الثالثة من اللغويين الكوفيين من طبقة أبي عمرو الشيباني (ت ٢٠٦هـ). ينظر طبقات النحويين واللغويين: ١٩٤. وفي بغية الوعاة: ١/٥٥٠. عن كتاب البلغة: لغوي، نحوي، رواية. نسابه: له تصانيف، منها أشعار العرب والقبائل.

- القرآن الكريم .
- ابن سيده أثاره وجهوده في اللغة، لعبد الكريم شديد محمد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٤م.
- أدب الكاتب، لأبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة. تح. محمد الدالي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- أساس البلاغة، لأبي القاسم محمود الزمخشري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- الأماشي في لغة العرب، لأبي علي إسماعيل القالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- تاريخ العلوم عند العرب، لحمد موراني، دار الأجيال، دمشق.
- تفسير غريب القرآن، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تح. السيد أحمد علقم، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ.
- تهذيب إصلاح المنطق، لأبي زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزي، تح. فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط١، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م.
- تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، لعلي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد، ط١، دار صادر، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٣٤٥هـ.
- خزانة الأدب، لعبد القادر بن عمر البغدادي، تح. عبد السلام هارون. دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- دراسات لغوية، لحسين نصار، ط١، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، ١٤٠١. ١٩٨١م.
- درة الغواص في أوهام الخواص، لأبي محمد
- القاسم بن علي بن محمد الحريري، مطبعة الجوائب القسطنطينية، ١٢٩٩هـ.
- ديوان الشماخ، تح. صلاح الدبس الهادي، القاهرة، ١٩٦٨م.
- الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تح. عمر فاروق الطباع، ط١، مكتبة المعارف، بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- طبقات الأمم، لأبي القاسم ابن أحمد صاعد الأندلسي، تح. حياة بوعلون، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٥م.
- العين، لعبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح. إبراهيم السامرائي ومهدي المخزومي، دار الرشيد للنشر، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٨٠م.
- الغريب المصنف، لأبي عبيد القاسم بن سلام، تح. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٩٨٥م.
- الفرق، لأبي سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي، تح. صبيح التميمي، دار أسامة، بيروت، ١٤٨٦م.
- الفرق، لأبي العباس أحمد بن فارس، تح. رمضان عبد التواب، ط١، مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الرفاعي بالرياض، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٢م.
- الفهرست، لمحمد بن إسحاق بن النديم، تح. مصطفى الشومي، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
- القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة فن الطباعة، مصر.
- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت.
- المأثور من اللغة (ما اتفق لفظه واختلف معناه)، لعبد الله بن خليل الأعرابي أبي العميل، تح. محمد عبد القادر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- مجاز القرآن، لمعمر بن المثنى التيمي أبي

- معجم المعاجم، لأحمد الشرقاوي إقبال. ط ١،
دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ١٤٠٧ هـ -
١٩٨٧ م.

- معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد ابن
فارس، تح. عبد السلام محمد هارون، دار
الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩ م.

- المعجم الوسيط، لإبراهيم أنيس وعبد الحليم
منتصر وعطية الصوالحي. ومحمد خلف الله
أحمد، دار الفكر، بيروت.

- منازل الحروف - الحدود، لأبي علي الحسن ابن
عيسى الرُّمَّاني، تح. إبراهيم السَّامرائي، دار
الفكر للنشر والتوزيع. عمَّان - الأردن، ١٩٨٤ م.
نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب
في اللغة والأدب، لأحمد الطرابلسي، دمشق،
١٢٧٣ هـ - ١٩٥٢ م.

- وفيات الأعيان وأنبياء أبناء الزمان، لأبي
العباس شمس الدين أحمد ابن خلكان، تح.
محمد محيي الدين، دار صادر، بيروت.

المصادر الأجنبية:

Kraemer, jorg: Studien Zur altarabischen
Lexikographie, Oriens, vol: 6.

عبدة، تح. محمد فؤاد سزكين، مكتبة
الخانجي بمصر.

- مجمع الأمثال، لأبي الفضل التيسابوري
الميداني، تح. محمد محيي الدين بن عبد
الحميد، منشورات دار النصر، دمشق، بيروت.

- المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، لأبي
الحسن علي بن سيده، تح. مصطفى السقا
وحسن نصار، ط ١، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م.

- المخصص، لأبي الحسن علي بن سيده، المطبعة
الأميرية، بولاق، القاهرة، ١٣١٧ هـ - ١٢٢١ هـ.

- المخصص لابن سيده - دراسة ودليل، لمحمد
طالبلي، المطبعة العصرية، تونس، ١٩٥٦ م.

- المدخل إلى فقه اللغة العربية، لأحمد محمد
قدور، منشورات مديرية الكتب والمطبوعات
بجامعة حلب، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.

- مراتب النحويين، لعبد الواحد بن علي أبي
الطيب اللغوي، تح. زينهم محمد عزب، دار
الآفاق العربية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

- معجم الأدباء، لياقوت بن عبد الله الحموي،
الطبعة الأخيرة، دار المأمون.

- المعجم العربي نشأته وتطوره، لحسين نصار،
دار مصر للطباعة.

- المعجم العربي نشأته وتطوره، لحسين نصار،
دار مصر للطباعة.

مقدّعة في الكلام على البسملة والحمدلة

تأليف

الخطيب الشرييني

(ت ٩٧٧هـ)

ARCHIVE

تحقيق

الدكتورة / منال صلاح الدين عزيز

الموصل - العراق



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

هذه رسالة تراثية، ومخطوطة مفيدة لعالم نجم في القرن العاشر الهجري، تخصص في علوم القرآن واللغة والفقه، واشتهر بتصنيفه الكثيرة.

إنّ النصّ الذي نخرجه اليوم للقراء محققاً مخدوماً على وفق مناهج التحقيق المعروفة - يتميز بالشمولية والدقة والتوثيق. ويغني القارئ عن الرجوع إلى المصادر المطولة في الموضوع نفسه، ويضمّ بين صفحاته خلاصة آراء العلماء والمفسّرين في إعراب البسملة، وبيان معانيها، وتوضيح كل ما يتعلق بها من مباحث لغوية ودلالية نافعة.

إنّ الذي دفعنا إلى تحقيق هذا الأثر النفيس قيمته العلمية، ثمّ مكانة مؤلفه المرموقة بوصفه علماً من أعلام الدراسات القرآنية في المدّة التي شاع فيها ذكره، وبزغ فيها نجمه.

حياته *

لم نجد في المصادر التي اطلعنا عليها مادة وافية عن الرجل، وكلّ ما قدّمته عنه كتب التراجم ومصادر الرجال لا يعدو أن يكون نتفاً ومعلومات قليلة، لإلقاء الضوء على شخصية الرجل، والكشف عن جوانب حياته المتنوعة ونشاطه العلمي، وكل ما ذكرته عنه:

إنه: محمد بن أحمد الشربيني، القاهري، الشافعي، شمس الدين، المعروف بالخطيب الشربيني، فقيه، مفسّر، متكلم، نحوي، صريفي.

وقد أجمع أهل مصر على صلاحه، ووصفوه بالعلم والعمل والزهد وكثرة النسخ والعبادة، وكان من عاداته أن يعتكف من أوّل رمضان، فلا يخرج من الجامع إلا بعد صلاة العيد، وكان إذا حجّ لا يركب إلا بعد تعب شديد، وكان يعلم الناس المناسك وآداب السفر، ويحثهم على الصلاة، ويكثر من قراءة القرآن وتلاوته في الطريق.

وكان آية من آيات الله تعالى، وأثنى عليه المؤرخون، وتوفي سنة (٩٧٧هـ).

(*) مصادر ترجمته في: الكواكب السائرة (٢/ ٧٩-٨٠)، وشذرات الذهب (٨/ ٣٨٤)، وهدية العارفين (٢/ ٢٥٠)، ومعجم المطبوعات العربية والمعربة (١/ ١٠٨)، والأعلام (٦/ ٦)، ومعجم المؤلفين (٨/ ٢٦٩)، ومعجم المفسّرين (٢/ ٤٨٥)، ومعجم تفاسير القرآن الكريم ص (٣٠٧-٢١٢).

إذا أردنا أن نعرف تشكيلة الرجال العلمية، فلا بدّ من أن نذكر شيوخه الذين تلمذ لهم. وأخذ عنهم، واستفاد من معطياتهم المعرفية. وحصل من قسم منهم على إجازات علمية، وهم منساقون بحسب الألف باء:

١. أحمد البرلسي، المصري، الشافعي، شهاب الدين، الملقب بعميرة، علامة. محقق، أخذ العلم عن الشيخ عبد الحق السنباطي، والبرهان ابن أبي شريف، والشيخ نور الدين المحلي. وكان عالماً زاهداً ورعاً حسن السيرة، انتهت إليه الرئاسة في تحقيق المذهب يدرّس ويفتي، وتوفي في سنة (٩٥٧هـ) (٢).

٢. أحمد الرملي، المنوفي، المصري، الأنصاري، شهاب الدين، أخذ عن القاضي زكريا الأنصاري، وكان مقدماً عنده، وأجازه بالتدريس والإفتاء، وكتب شرحاً كبيراً على (صفوة الزبد) في الفقه، جمع فيه غالب ترجيحاته وتحريراته، انتهت إليه الرئاسة في العلوم الشرعية بمصر، وتوفي سنة (٩٥٧هـ) (٣).

٣. الطهواني، نور الدين، لم نقف على ترجمته.

٤. المحلي، نور الدين، ولم نقف على أخباره (٤).

٥. محمد بن أبي بكر المشهداني، المصري، الشافعي، بدر الدين، ولد سنة (٨٦٢هـ)، وأخذ عن الشهاب الحجازي الشاعر، والرضي الأوجاتي وغيرهما، وسمع عن جماعة من أصحاب شيخ الإسلام ابن حجر. وكان عالماً صالحاً كثير العبادة دمث الأخلاق، وهو آخر ذرية ابن خلكان، وتوفي سنة (٩٣٢هـ) أو (٩٣٣هـ) (٥).

٦. محمد بن سالم بن علي الطبلاوي، الشافعي، ناصر الدين. أحد العلماء الأفراد بمصر. تلقى العلم عن قاضي القضاة زكريا الأنصاري. والفخر بن عثمان الديلمي، والسيوطي، والبرهان النقشبندي، قال عنه الشعراوي: إنه كان ورعاً، متواضعاً، يعلم الناس العلم، وانتهت إليه الرئاسة في سائر العلوم، وله: بداية القاري في شرح صحيح البخاري. ومرشدة المشتغلين في أحكام النون الساكنة والتنوين، وتوفي سنة (٩٦٦هـ) (٦).

٧. محمد بن عبد الرحمن بن خليل النشلي، الكردي، شمس الدين، ولم نقف على ترجمته.

(١) وردت تلمذة الشرييني لهم في ترجمته المذكورة في: الكواكب السائرة (٧٩/٢)، وشذرات الذهب (٢٨٤/٨).

(٢) الكواكب السائرة (١١٩/٢)، وشذرات الذهب (٣١٦/٤)، ومعجم المؤلفين (١٣/٨).

(٣) الكواكب السائرة (١١٩/٢-١٢٠)، وشذرات الذهب (٣١٦/٤)، ومعجم المؤلفين (١٤٧/١).

(٤) تردد اسمه كثيراً في: الكواكب السائرة (١٢/١، ١٧٧، ١٩٩، ٣٦/٢، ١١٩، ١٠/٣، ١٤٠، ١٨٢).

(٥) الكواكب السائرة (٢٧/١-٢٨)، وشذرات الذهب (١٨٦/٤)، ومعجم المؤلفين (١١٤/٩).

(٦) الكواكب السائرة (٣٣/٢-٣٤)، وشذرات الذهب (٢٤٨/٤-٢٤٩)، وهدية العارفين (٢٤٧/٢).

كانت حياته حافلة بالنشاط العلمي، والمعرفة المتميز، إذ انكب على التحصيل والبحث والتأليف والتدريس والإفتاء، فترك عدداً من الرسائل، المؤلفات في موضوعات شتى، تشهد له بسعة الإطلاع، وعمق التأليف. وغزارة المادة العلمية وتنوعها.

أولاً: المطبوعة:

- (١) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (في الفقه الشافعي) - شرح الغاية.
- يقع الكتاب في جزأين. هو شرح (متن الغاية والتقريب) للقاضي شجاع، بأسلوب ميسر، وعرض رائع، وفوائد علمية، لغوية بالإضافة إلى موضوعه الفقهي.
- (٢) تقديرات على المطول للتفتازاني (في البلاغة).
- (٣) السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير (في التفسير).
- يقع في أربعة أجزاء.
- (٤) شواهد القطر (في النحو).
- (٥) مغني المحتاج في شرح منهاج الطالبين للنووي (في فروع الشافعية).
- يقع الكتاب في ستة أجزاء. وشرح (منهاج الطالبين) هو لسراج الدين، عمر بن علي المعروف بابن الملحق الشافعي (ت ٨٠٨هـ).
- (٦) مناسك الحج (في العبادات).

ثانياً: المخطوطة:

- ١- تفسير قوله تعالى: ﴿وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ۖ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾.
- منه نسخة في مركز جمعة الماجد بدبي برقم (٢٣٨٨)، مصورة من نسخة الظاهرية برقم (٢٨٨٢)، ضمن مجموع من صفحة واحدة (١٧٩).
- ٢- تفسير قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾.
- منه نسخة في مركز جمعة الماجد بدبي برقم (١١٥٨٣)، مصورة من مؤسسة إحياء التراث - القدس، ضمن مجموع من ٤ ورقات (٤٠١-٤٠٤).
- ٣- فتح الرحمن الرحيم في تفسير آية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾.
- منه نسخة في جامعة استنبول في أربعين صفحة، تاريخها (١٠٢٨هـ)، وهي منسوبة إلى محمد بن أحمد

الخطيب الشربيني (ت ٩٧٧هـ)^(١١)، وقد رجّح الدكتور عبد الحكيم الأنيس في تحقيقه: قلائد العقيان لمري الكرمي^(١٢)، أنها لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن بن محمد الخطيب الشربيني المصري (ت ١٠٣٠هـ)^(١٣).

٤ فرح الميت بمن يزوره (في الفقه الشافعي).

منه نسخة في مركز جمعة الماجد بدي برقم (٢٣٨٨)، مصورة من نسخة الظاهرية، ضمن مجموع من صفحة واحدة (٧٩ب).

٥ مغيث الندي إلى شرح قطر الندي (في النحو)

منه نسختان في مركز جمعة الماجد بدي برقم (١٩٧٩)، مصورة من نسخة الظاهرية برقم (١٩٧٩). عدد أوراقها (١٧٢). والثانية برقم (١٢١٥)، مصورة من نسخة الظاهرية برقم (٤٨١٣)، عدد أوراقها (١٧٢).

٦- مقدمة في الكلام على البسملة والحمدلة. وهي الرسالة التي نحققها اليوم.

ثالثاً، المفقودة:

١ شرح (البهجة في الفقه لابن الوردي)^(١٤).

٢ شرح (تنبيه) أبي إسحاق الشيرازي (في فروع الشافعية).

وهو شرح لمختصر التنبية لأبي إسحاق الشيرازي المتوفى سنة (٤٧٩هـ)، والذي هو أحد الكتب الخمسة المشهورة المتداولة بين الشافعية^(١٥).

٣ شرح (منهاج الدين) للجرجاني في شعب الإيمان.

و(منهاج الدين) في نحو ثلاث مجلدات. فيه أحكام فقهية وغيرها فيما يتعلق بأصول الدين^(١٦).

٤ فتح الخالق المالك في حل ألفاظ ابن مالك في النحو^(١٧).

(٧) ينظر: الفهرس الشامل (٦١٦/١).

(٨) ينظر: مجلة الأحمدية العدد ١٥ رمضان ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م - (ص ١٢٧-١٢٨).

(٩) إيصاح المكنون (١٦٥/١). وهدية العارفين (٧٥٤/١).

(١٠) ورد ذكره في: مقدمة محقق: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج (٦٧/١). ومقدمة محقق: الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (٥/١).

(١١) ورد ذكره في: الكواكب السائرة (٧٩/٣)، وشذرات الذهب (٣٨٤/٨)، وكشف الظنون (٤٩٢/١). وهدية العارفين (٢٥٩/٢).

(١٢) ورد ذكره في شذرات الذهب (٣٨٤/٨)، وكشف الظنون (١٨٧١/٢). ومعجم المؤلفين (٢٦٩/٨).

(١٣) ورد ذكره في إيصاح المكنون (١٦١/٢، ٥٨٧)، وهدية العارفين (٢٥٠/٢)، ومعجم المؤلفين (٢٦٩/٨).

٥- الفتح الرباني في حل أفاظ تصريف الزنجاني (في الصرف).

وهو شرح لكتاب الزنجاني (بعد ٦٥٥هـ): العزي في التصريف^(١٤).

عنوان الرسالة وتوثيق نسبتها للمؤلف:

لم تذكر المصادر التي ترجمت للرجل هذه الرسالة ضمن قائمة مؤلفاته، على حين أننا استقينا الإشارة إلى عنوان هذه الرسالة صراحة من قول الخطيب الشربيني في تفسيره الموسوم بالسراج المنير^(١٥)، وذكرت أجوبة غير ذلك في مقدمتي على البسملة والحمدلة.

وعنوان الرسالة واضح لا يشوبه غموض. وهو نفسه الذي ذكره الخطيب الشربيني في خطبة الرسالة (ديباجتها) بقوله: إنه سنح لي أن أجعل مقدّمة في الكلام على البسملة والحمدلة، وقد أهملنا عنوان نسختي الظاهرية؛ لأنه - كما يبدو - من عمل ناسخ المخطوط أو قارئه.

مضمون الرسالة:

لا نريد أن ندخل في تحليل موسّع لمادة الرسالة، لأنّ ذلك سيخرجنا عن قصدنا، فنحن نحقق رسالة. ومن واجبنا أن نقدّم النص إلى قارئه مخدوماً على وفق الشروط المعروفة في مناهج تحقيق النصوص، وليس من شأن المحقق أن يقدم دراسة مفصلة عن مادة المخطوط؛ لأنّ ذلك من وظيفة الدارس لا المحقق. ولا نزعم أنّ الخطيب الشربيني كان رائداً في هذا النوع من التصنيف: إذ إنّّه قد سار على نهج غيره من العلماء إفرادهم مؤلفاتٍ مستقلة لسائل خاصّة محدّدة، فقد ألف في البسملة: الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، وشهاب الدين المقدسي (٦٥٥هـ)، والقاضي زكريّا الأنصاري (ت ٩٢٦هـ)، وغيرهم وهم كثر^(١٦).

بيّن الخطيب الشربيني في خطبة رسالته (ديباجها) الداعي إلى تأليفها، وهو النزعة الذاتية في أن تكون تذكرةً له، وللقاصرين من أمثاله، في قراءتها واستيعاب مضامينها وفهمها، غير أنه لم يُشير إلى المصادر التي استقى منها مادته العلميّة، ولا إلى المنهج الذي اتبعه في التأليف، ولا تاريخ تأليفها.

لقد احتوت الرسالة على الموضوعات الآتية:

- الكلام على كلّ ما يتعلق بالبسملة من حيث إعرابها، ونوع الباء فيها، ومعناها، ومُتعلّق الجارّ والمجرور،

١٤) ورد ذكره في وكشف الظنون (١٣٨/٢). وهدية العارفين (٢٥٠/٢). ومعجم المؤلفين (٢٦٩/٨).

١٥) السراج المنير: (٥/١).

١٦) أغنانا الدكتور عدنان الحموي في مقدّمة تحقيقه لكتاب البسملة لشهاب الدين المقدسي (ص ٧٢-٨٠) عن تتبع من ألف في البسملة والحمدلة وإحصائهم..

وهل هو متقدّم أو متأخر عنهما؟ وهل هو اسم أو فعل؟ وقد استشهد على كلامه بأقوال النحاة البصريين والكوفيين، من غير أن يرجّح مذهباً على آخر.

- الحديث عن اشتقاق لفظة (اسم) ووزنها الصريّ، وهو من المسائل الخلافية بين النحاة البصريين والكوفيين.

- تحقيق القول في الاسم والمسمّى، وهل الاسم عين المسمّى أو غيره؟ والإشارة إلى لغات (اسم)، وسبب حذف ألفها.

- معنى لفظ الجلالة (الله)، وتأصيله اللغويّ، وهل هو مشتق أو مرتجل؟ وهل هو عربيّ أو معرّب؟ وتناوله أيضاً من منظور عقدي، مستعرضاً أقوال علماء الكلام؛ كالبلخيّ من المعتزلة، والإمام النووي من الشافعية.

- تعرّض لبناء لفظتي (الرحمن الرحيم) صرفياً، والفرق بينهما دلاليّاً، وسبب تقدم (الرحمن) على (الرحيم)، وإعرابهما، ذاكراً فائدة تدخل في موضوع فقه اللغة.

- بسط الكلام في الحمد والشكر والمدح. والفرق بينهما دلاليّاً، داعماً كلامه بآراء العلماء وأقوالهم.

- أما مصادره التي نقل منها، فلم يشر إلا إلى مصدر واحد لا غير وهو تفسير النسفيّ، والبقية رجال؛ كالرازيّ، والإمام الشافعيّ، والأشعر، وسيبويه، والبلخيّ، والبنديجيّ، والنوويّ، والبيضاويّ، وابن هشام، وابن مسعود، والعزّ بن عبد السلام، والزمخشريّ، والواحديّ، وأبي داود، والإمام أحمد، وقد آلت طائفة من النصوص عند المقابلة إلى كتبهم المعروفة بين أيدينا؛ كتفسير الرازيّ، والبيضاويّ، والزمخشريّ، وهو قد ينقل نقلاً حرفياً، أو بالمعنى، وعدد من النقول لم نجده في كتبهم.

ويلاحظ أنه لم يتطرّق للخلاف القائم بين المذاهب الأربعة من حيث عدّها آية من سورة الفاتحة فقط، أو من سور القرآن الكريم، وحكمها في الصلاة.

وصف النسختين المعتمدتين في التحقيق

عولنا في تحقيق النصّ على نسختين اثنتين، مصوّرتين عن الأصل المحفوظ في المكتبة الظاهرية بدمشق، هما:

١- النسخة الأولى التي أعطيناها الرمز (ظ١)، ورقمها في الظاهرية (٢٩٥٢)، ومنها نسخة مصوّرة في مركز جمعة الماجد بدبي برقم (١١٦٢)، واتخذناها النسخة الأمّ في التحقيق لوضوحها، وتمامها، وقلة أخطائها، ويمكن إجمال وضعها الفني بما يأتي:

- تقع ضمن مجموع، عدد ورقاته ٧ق . (٦٥-٧١)

- نسخة تامة، خالية من الحواشي والتعليقات.
- خطها نسخي مقروء، خالٍ من الضبط ومن نظام التعقيية.
- لا يُعرف ناسخها، ولا تاريخ نسخها.
- في نهايتها أدعية ونقولات وفوائد.
- ٢- النسخة الثانية التي أعطيناها الرمز (ظ٢). ورقمها في الظاهرية (٦٢٨)، ومنها نسخة مصوّرة في مركز جمعة الماجد بدبي برقم (١٧٥٢)، ويمكن تلخيص وضعها الفني بما يأتي:
 - عدد ورقاتها (٩)، ومسطرتها (١٩) سطرًا.
 - فيها سقط في قسم من المواضع.
 - خطها نسخي، خالٍ من الضبط.
 - خالية من الحواشي والتعليقات باستثناء تصحيحات قليلة.
 - اتبع الناسخ نظام التعقيية للمحافظة على تسلسل صفحاتها.
 - تاريخ نسخها (١١٠٩هـ)، ولا يُعرف اسم ناسخها.
 - على صفحة العنوان تملك باسم السيد محمد أبي السعادات نجل السيد حسين سليم مفتي يافا الدجاني في سنة (١٢٢٣هـ).
- أما النسخة الثالثة في المكتبة الظاهرية برقم (٥٩٢٢) ضمن مجموع عدد أوراقه ٥٥ [٣١-٣٦]، ومنها نسخة مصوّرة في مركز جمعة الماجد بدبي برقم (٢٥٠٨). فلا وجه لإشراكها في تحقيق الرسالة، لتضمنها زيادات كثيرة على ما في النسختين الأخريين. وقد أشعرنى هذا الوضع فيها بأنها قد تكون إخراجية ثانية من الرسالة، أخرجها المؤلف نفسه، أو قد تكون من صنع قارئ لمن الكتاب. رأى أن يضيف إليه ما ليس من أصله.

عملنا في التحقيق:

- اتبعنا في تحقيق الرسالة المنهج الآتي:
- التقديم للنص بدراسة تعريفية للمؤلف، ومضمون الرسالة.
- تحرير النص وفق القواعد الإملائية اليوم، وضبطه بالشكل التام.
- المحافظة على جوهر النص كما ورد قدر الإمكان، وتعديل المختلّ. وتصحيح الخطأ، وإكمال الساقط.
- مقابلة النسخة (ظ١) بالنسخة (ظ٢) لتصحيح القراءة، وإثبات الفروق بينهما.

- مقابلة النصوص المنقولة بأصولها، لضبطها، وإحالة القارئ إليها.
- العناية بتخريج الشواهد التي وردت في المتن، وضبطها، سواء أكانت آيات قرآنية، أم أحاديث نبوية، أم أبياتاً شعرية.
- التعليق المكثف على كل ما يستحق التعليق عليه لإزالة لبس، أو توضيح فكرة.
- الترجمة لكل الأعلام الواردة في النص، المشهورة وغير المشهورة على حدّ سواء.
- استعمال علامات الترقيم: كالنقطة، والفاصلة، والأقواس، وغيرها؛ ممّا يعين على تيسير عملية الفهم والإفهام.



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
 الحمد لله الذي بلغ أهل العلم من معرفة وجوده أسراراً واسعاً عليهم طلال
 نوره ونداهم رفته وكلاه والصلوة والسلام على سيدنا محمد صلى الله
 عليه وسلم ذي الوجه الجميل المخصوص بالشرف والتفضيل العاقل
 علياً النبي كنعين النبي سريلله وعلى اله السادة الكرام وأصحابه الذين
 أخذوا العلم ونشوه بين الأنام وبعد فيقول فقير رتبة
 القرب محمد بن شهاب بن الخطيب فقد سخر الجان جعل مدونه في الكلام
 على البسطة والحيلة وذكر فيها الشكر والرجاء اصطلاحاً للكل
 تذكرة لي وللقاصدين من مثالي وأرجو أن الله أن تكون خالصة
 لوجهه الكريم والعون بالمعصية الكريمة المقيم وإن يسهل تأملها
 كما يسهل ابتدائها فانها قد كتبت في الأجزاء جديراً
 الله مسجلة فالجاء قيل لا يريد لا يتعلق بشي فاسم مستند خذ في خبره
 أو عكسه والراجح أنه أصح في يتعلق بحدوث اسم أو فعل مقدّم لكل
 منها أو مخرّجاً كما ابتداء أو ابتداء أو خلاصاً بعينه فعل حتى يسب
 الوجود كقوله في أو أفرأيت إذا أفرأيت فقال بسم الله ويسمى
 فعل الشرط الشرع أي الفعل الذي يشترط فيه ولا حاجة لأن كان الأولى
 أن يتقدم فعل المناسبة ولا أنه أصلي فيما لم يولد نظيره في حذف متعلق
 الجاء قوله تعالى في تسع آيات التي في زعمهم وقومهم أي ذهب تسع
 آيات وكذا أقول العرب في الدعاء للمسلمين بالوفاء بالدين يعني

أمرست وكفى قول الشاعر ما نقلت إلى الطعام فقال منهم
 فربق تحسد الناس الطعام وعلى تعلقه بالمبتدأ لا يصح حذف
 المصدر والفاعل لا يندرج في الظرف والجار والمجرور ما لا يتوسع
 في غيرهما وقد عرفت طاقال الأمام الرازي مخرجاً وفعلها ولي كما في بابك
 عندنا أياك نستعين ولا ندفعالي مقدم وإنما لا لا تقدم وأجاب الجواب
 لأنّه تقدم ذكره فإن قلت قال الله تعالى اقرأ باسم ربك فقدم الفعل
 كما في قوله عزّ وجلّ من لك من أوجه منها أنه مقسم ابتداء القراءة وتعليمها لأنها
 أول سورة فقلت فكان الأمر بالقراءة أهم باعتبار هذا العارض
 وأن كان ذلك الله تعالى في نفسه ومنه أن باسم ربك متعلق
 بخلافه كان تقدمه مستحباً أو مستحباً بحسب معنى المبدأ هنا وأقرأ
 في الموضعين منزلة منزلة الآدم أي أفضل القراءة وأوجهها من
 غير اعتبار تقديرية المقترن به ومنه أن الله متعلق باسم الله فلهذا
 منزهة تعالى الأصح عننا وهذا الولي وقال بعضهم بل في تقديره أسما
 ولي ونسبة إلى المبرزين والأول للكون فينبغي وأما هنا الاستثناء
 أو للمصاحبة أو للابتناء على جهة التبرك والثاني واليها فيه من
 التماسيح من جعلهم أسماً تعالى الله والأحسن أن تكون لها الحال للفظ
 في منضمه كحقيقين أو الحقيقيين الجازي عند من يجوز ما كان من
 الشائع في معنى الله عزّ وجلّ فإن قلت من حق حروف المعاني التي جاءت
 على حرف واحد أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اختل السكون نحو كاف

له الحمد والبركات
 الذي باع أهل العالم من مورجوده أماناً
 واسعاً عليهم جلا بل بعد وراهم رفعة وكما لا الصلاة
 واللام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ذي الوجهين
 المخصوصين الشرف والتميز في القابل أيها النبي كما
 ينبغي إسرائيل وعلى السادة الأكرام وأصحابه الذين
 العلم ونشروه بين الأنام وممن فيقول في ترجمته
 ربما القريب محمد الشريف الخليل عفر الله له دنوبه
 وستر في الدارين غيوبه أنه قد سخر لي أن جعل مقومة
 في الكلام على السعة والهدية والشكر لفته وأصلاً
 تكلم في ذكره في القاص من من أمان في وارجوا من الله
 تعالى أن تكون خاتمة لوجهه الكريم والفوز بالخير
 الذي المقيم وإن يسهل أمانها كما سهل بترها
 والله تعالى أسأل فاليه ابتهاج والتوسل أن يقر فبالأخلاق
 ويقر بها إلى اللادع فإنه علي ما يشاء فديروا بالأحاديث
 جديراً ما يستعمل في الرقيب زاهد لا يتعلق بشيء منهم
 حذر خيره أو عكسه والراجح أنه أصلي فيخلق محمد في اسم
 أو فعل مندر ما كانها أو توخر عما كانها أو ابتدأ أو ابتدأ
 فما يعينه فعل حسي بحسب الوجود كثر في أو ابتدأ أو ابتدأ

هو المأوى فقال بسبح الله وشيئ شغل أشروع العمل
 الذي يشرح فيه ولاجل ذلك كان الأوليان يقرنوا
 الفاتحة ولأنه الأصل في العمل نظيره في حذر معاني
 الجار فوسعه فقال في شمع آيات الله عز وجل
 أي أذهب في شمع آياته وكذا قول العرب في الدنيا للمعز
 البرقاء والشمسين يعني عرست أو نكت وكذا قول الشاعر
 أو تبارك قلت مولى أتمه فقالوا الحسن قلت عمو لطلاب
 نكت إلى الطعام فقال منهم فربهم حسن لأنهم
 وعلى ثقافته المبتدأ ليعرف حروف المصدر وأبقا عمله لأنه
 يتوسع في الطهر والجار والمجرور ما لا يتوسع في غيرها
 وقد سرق كما قال الأمام الرازي في حروفه وأبقا عمله لأنه
 كما قالك بعدد وإياك فتعجب وأنه تعالى مقدم
 ذاتاً لا أنه قديم واجب الوجود لذاته فان كانت
 قال الله تعالى أفرا باسم ربك تقدم الفعل والجرار
 عوداً لأن من أوجه منها أنه في مقام ابتداء القراءة
 وتعالها لأنها أول سورة نزلت فكان الأمر بالقراءة
 أهم باعتبار هذا العارض وإن كان ذلك الله تعالى
 أهم في نفسه ومنها أن باسم ربك متعلق بمحذوف
 كان يقدره مستغنياً أو مستبوراً بحسب معني المباهة
 وأقرب إلى الوصفين منزلة الألف أي الفعل المفعول وأوجهها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه تفتي^(١٧)

الحمد لله الذي بلغ أهل العلم من مورد جوده آمالاً، وأسبغ عليهم ظلالاً^(١٨) نعمه وزادهم رفعةً وكمالاً. والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ - ذي الوجه الجميل المخصوص بالشرف والتفضيل القائل: (علماء أمتي كأنبيا بني إسرائيل)^(١٩)، وعلى آله السادة الكرام وأصحابه الذين أخذوا العلم ونشروه بين الأنام.

وبعد، فيقول فقيرٌ رحمة ربّه القريب محمد الشريفي - غفر الله له ذنوبه، وستر في الدارين عيوبه^(٢٠): فقد^(٢١) سنح لي^(٢٢) أن أجعل مقدمة في الكلام على البسملة والحمدلة، وأذكر فيها الشكر والمدح^(٢٣). لغة واصطلاحاً، لتكون تذكرة لي وللقاصرين من أمثالي. وأرجو من الله تعالى أن تكون خالصة لوجهه الكريم، ولل فوز بالنعيم الأبدي المقيم وأن يُسهّل إتمامها كما سهّل ابتداءها. والله تعالى أسأل، وإليه أتوكل وأتوسل أن يقرنها بالإخلاص، ويقرّبنا بها إلى الخلاص، فإنه على ما يشاء قديرٌ وبالإجابة جديرٌ.

أما البسملة، فالجارّ قيل: زائدٌ لا يتعلق بشي. واسمٌ مبتدأٌ حذف خبره أو عكسه، والراجع أنّه أصليٌ فيتعلق بمحذوف اسمٍ أو فعلٍ مقدماً كلّ منهما أو مؤخراً عاماً كابتدائي أو ابتدئ أو خاصاً يُعينه فعلٌ حسيٌّ بحسب الوجود كقراءتي أو أقرأ^(٢٤). فيما إذا قرأ القارئ، فقال: بسم الله، ويسمى فعل^(٢٥) الشروع، أي: الفعل الذي يُشرع فيه، ولأجل ذلك كان الأولى أن يُقدّر فعل المناسبة^(٢٦)، ولأنّه أصليٌ في العمل، ونظيره في

(١٧) (وبه نستعين) في: ظ ٢.

(١٨) (جلال) في: ظ ٢.

(١٩) المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة (ص ٢٦٨) رقم الحديث (٧٠٢). وفيه: أنّه لا أصل له. ولا يعرف في كتاب معتبر.

(٢٠) (غفر الله ذنوبه، وستر في الدارين عيوبه) ساقطة من: ظ ١.

(٢١) (إنه) في: ظ ٢.

(٢٢) (إلي) في: ظ ١.

(٢٣) (والمدح) ساقطة من: ظ ٢.

(٢٤) لأنّ الذي يتلو التسمية مقروء. كما أنّ المسافر إذا حلّ أو ارتحل، فقال: سم الله، كان المعنى: بسم الله أحلّ، وبسم الله ارتحل. وكذلك الذابح وكل فاعل يبدأ في فعله بسم الله كان مضراً ما جعل التسمية مبدأً له. الاكتشاف (٢/١). وتفسير النسفي (١٧/١).

(٢٥) (فعل الشرط) في: ظ ١.

(٢٦) (فعل للمناسبة) في: ظ ٢.

حذف متعلق الجار قوله تعالى: ﴿فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ﴾^(٢٧)، أي: اذهب في تسع آيات. وكذا قول العرب للمعرّس: (بالرفاء والبنين)^(٢٨) ٦٥ب/ يعني: أعرست أو نكحت^(٢٩)، وكذا قول الشاعر^(٣٠):

أَتُونَارِي فَقُلْتَ مَنْوَنَ أَنْتُمْ فَقَالُوا الْجِنُّ قُلْتَ عَمُوا صِبَاحاً^(٣١)
فَقُلْتُ إِلَى الطَّعَامِ فَقَالَ مِنْهُمْ فَرِيقٌ نَحْسُدُ النَّاسَ^(٣٢) الطَّعَامِ

وعلى تعلّقه بالمبتدأ لا يضرّ حذف المصدر وبقاء عمله يتوسّع في الظرف والجار والمجرور ما لا يتوسّع في غيرهما، وتقديره كما قال الإمام الرازي^(٣٣) مؤخراً وفعلأً أولى، كما في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾^(٣٤)، ولأنّه^(٣٥) تعالى مقدّم ذاتاً لأنّه قديم واجب الوجود لذاته فقدّم ذكرأً^(٣٦)، فإن قلت: قال الله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾^(٣٨)، فقدّم الفعل، فالجواب عن هذا من أوجه، منها أنّه مقام^(٣٩) ابتداء القراءة وتعليمها لأنها أول سورة نزلت، فكان الأمر بالقراءة أهمّ، باعتبار هذا العارض، وإن كان ذكر الله تعالى أهمّ في نفسه.

ومنها أنّ ﴿بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ متعلق بمحذوف كأنّ يُقدَّر^(٤٠)، مستعينا أو متبركاً بحسب معنى (الباء) هنا. و(اقرأ) في الموضعين^(٤١) منزلة منزلة اللازم، أي: افعل القراءة، وأوجدّها من غير اعتبار تعديّة إلى مقروء به.

٢٧) النحل - الآية/١٢.

٢٨) جمهرة الأمثال (٣٠٦/١)، ومجمع الأمثال (١٤٤/٢)، وقال فيه أبو عبيد: الرّفاء: الالتحام والاتفاق. وموسوعة أمثال العرب (٣٢٠/٣).

٢٩) (أو نكحت) ساقطة من: ظأ.

٣٠) (وكفى) في: ظأ.

٣١) هو: شمر الحارث الضبّيّ. أو تأبط شراً في: موارد البصائر لفرائد الضرائر (ص ١٣٠، ١٢٧). والبيتان في: ديوان تأبط شراً - القسم الثاني: المختلط النسبة (ص ٢٥٦-٢٥٧).

٣٢) هذا البيت ساقط من: ظأ.

٣٣) (الإنس) في: ظأ.

٣٤) هو: محمد بن عمر بن الحسين أبو عبد الله، سلطان المتكلمين في زمانه (ت ٦٠٦هـ).

ينظر: وفيات الأعيان (١/٦٠٠-٦٠٢)، ومجمع المؤلفين (١١/٧٩-٨٠)، والنص في تفسيره المعروف بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب.

٣٥) الفاتحة - الآية/٥.

٣٦) (وأنه) في: ظأ.

٣٧) (فقدّم ذكراً) ساقطة من: ظأ.

٣٨) العلق - الآية/١.

٣٩) (في مقام) في: ظأ.

٤٠) (كان يقدره) في: ظأ.

٤١) (الوصفين) في: ظأ.

ومنها أن متعلق ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ قبله لأنها من السورة على الصحيح عندنا، وهذا أولى^(٤٢).

وقال بعضهم: بل تقديره اسماً أولى ونسبه إلى البصريين. والأول للكوفيين^(٤٣).

والباء هنا للاستعانة أو للمصاحبة أو للملازمة على جهة التبرك، والثاني أولى لما فيه من التحاشي على جعل اسمه تعالى آله، والأحسن أن تكون لهما إعمالاً للفظ في معنييه الحقيقيين أو المجازي عند من يجوزه كما مامنا الشافعي^(٤٤) - رحمته الله -.

فإن قلت: من حق حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد أن تبني^(٤٥) على الفتح التي هي أخت السكون، نحو: كاف / ١٦٦/ التشبيه ولام الابتداء أو واو العطف وفائه، فالجواب^(٤٦) عن ذلك أنها إنما كسرت للزومها الحرفية والجر، ولتشابه حركتها عملها كما كسرت لام الأمر، ولام الإضافة داخله على مظهر فرقاً بينها وبين لام الابتداء^(٤٧).

والاسم من الأسماء المحذوفة الأعجاز كيد ودم لكثرة الاستعمال، وبُنيت أوائلها على السكون وأدخل عليها همزة الوصل لتعذر الابتداء بالساكن، وحذفت الألف من (بسم الله) خطأ كما حذفت لفظاً دون: (باسم ربك) وإن كان وضع الخط على الحكم الابتداء دون الدرج لكثرة الاستعمال^(٤٨).

وقالوا: طوّلت الباء تعويضاً من طرح الألف. وعن عمر بن عبد العزيز^(٤٩) أنه قال لكاظم طوّلوا الباء وأظهروا السينات ودوروا الميم، وألحق بهما ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَفَرَسَاهَا﴾^(٥٠)، وإنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم^(٥١)، وإن لم يكتب في القرآن إلا مرة واحدة لشبهها لها صورة^(٥٢).

(٤٢) اختلف العلماء في هذا المعنى على ثلاثة أقوال: (الأول) أنها ليست بآية من الفاتحة ولا غيرها، وهو قول مالك (الثاني) أنها آية من كل سورة، وهو قول عبد الله بن المبارك. (الثالث) قول الشافعي: هي آية من الفاتحة، وتردد قوله في سائر السور. ولا خلاف بينهم في أنها آية من القرآن في سورة النمل، تفسير القرطبي (١/٩٢-٩٣)، وينظر: الكشاف (١/١).

(٤٣) (الكوفيين) في: ظ ٢. والنص في: شرح البسمة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص ٢).

(٤٤) هو: محمد بن إدريس. إمام المذهب الشافعي (ت ٢٠٤هـ). طبقات الشافعية (١/٢٧٧)، والأعلام (٦/٢٦).

(٤٥) (أنبنى) في: ظ ١.

(٤٦) النص من (الجواب) إلى بداية النص من (الجواب عن ذلك ختان لا يقاس عليهما) ساقط من ظ ٢.

(٤٧) هذا الكلام منقول من تفسير البيضاوي (٢/١)، وينظر: تفسير القرطبي (١/٩٩-١٠٠).

(٤٨) مجمع البيان في تفسير القرآن (١/٤٢). وتفسير القرطبي (١/٩٩).

(٤٩) ولي الخلافة بعد سليمان بن عبد الملك في سنة ٩٩ هجرية (ت ١٠١هـ).

ينظر: حلية الأولياء (٥/٢٥٢-٢٥٣)، والأعلام (٥/٥٠)، وقوله في: الكشاف (١/٥)، وكتاب البسمة - المقدسي (ص ٥٦٩). وتفسير النسفي (١/١٧).

(٥٠) هود - الآية ٤١.

(٥١) النمل - الآية ٣٠.

(٥٢) عزا الفراء سبب الحذف إلى وقوعها في موضع معروف لا يحفل القارئ معناه، ولا يحتاج إلى قراءته فاستحق الطرح تمثيلاً مع سنة العرب في الإيجاز. معاني القرآن.

فإن قلت: فلم حذفت في (بسم الله) دون: (الرحمن الرحيم)، فالجواب عن ذلك خطآن لا يُقاس عليهما خطُّ المصحف وخطُّ العرويين^(٥٦)، واشتقاق الاسم من السمو، وهو العلو عند البصريين، ومن السمة عند الكوفيين، وهو العلامة، فوزنه على الأول (إفْع) محذوف اللام، وعلى الثاني (إِعْل) محذوف الفاء، واحتج كل من أصحاب المذهبين على ما ادعاه مما يطول شرحه^(٥٧).

واختلف هل الاسم عين المسمى أو غيره؟ وهي مسألة طويلة^(٥٨) لا تحتلها هذه المقدمة^(٥٩)، لكن لا بأس بشيء منها، فنقول: إن أُريدَ بالاسم اللفظُ المسمى / ١٦٦ / لتألفه من أصواتٍ مقطعةٍ غير قارة، ويختلف باختلاف الأمم والأعصار، ويتعدّد تارةً ويتخذُ أخرى، والمسمى لا يكون كذلك، وإن أُريدَ به ذاتُ الشيء، فهو المسمى، وإن^(٦٠) لم يشتَهَر بهذا المعنى، وإن أُريدَ به الصفةُ انقسم عند الأشعري^(٦١) انقسام الصفةِ عنده إلى ما هو نفسُ المسمى كالوجود الخاص^(٦٢)، وإلى ما هو غيره كالإيجاد والإحياء. وإلى ما ليس هو، وإلى غيره كالعلم والقدرة، أي فإنّهما زائدان على الذات، وليسا غير الذات، لأن المراد بالغير ما ينفك عن الذات وهما لا ينفكان.

وفيه سبع لغات^(٦٣): أَسِمُ بضمّ الهمزة وكسرِها، وسِمٌ بضمّ السين وكسرِها، وسمي كرى، وسمًا كفتى، وسمي كهدى، وقيل: عشر لغات: اسمٌ وسمٌ وسمًا بتثنية أولها، وسمًا بالفتح والمد، ونظّمها بعضهم فقال:

سَمٌ وسمًا بتثنية أول^(٦٤) لهنّ سماءٌ عاشرٌ ثم تنجلي^(٦٥)

فإن قيل: هلاً ابتدئ بالله. لا باسم الله. فالجواب عن ذلك أن التبرُّك والاستعانة بذكر اسمه، وللفرق بين اليمين واليمين^(٦٦).

٥٣ (تفسير القرآن - الخطيب الشربيني (٦/١)). وشرح البسملة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص ٤).

٥٤ (ذكره) في ظ: ٢. وقد أشبع القضية بحثاً أبو البركات الأنباري في كتابه: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين - المسألة الأولى (٦/١-١٦). وينظر القرطبي (١٠١/١).

٥٥ (طويلة الذيل) في ظ: ٢.

٥٦ ينظر في تفصيل هذه المسألة: تفسير الطبري (٨٠/١-٨١). وكتاب البسملة - المقدسي (ص ٥٨٥-٦٤٣). وتفسير القرطبي (١٠٢/١-١٠٣). وشرح البسملة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص ٣).

٥٧ (إن) ساقطة من ظ: ٢.

٥٨ هو: علي بن إسماعيل بن إسحاق اليماني البصري أبو الحسن، متكلم، مشارك في بعض العلوم. تُنسب إليه الطائفة الأشعرية. من تصانيفه: الفصول في الرد على الملحدين (٣٢٠هـ). شذرات الذهب (٢/٣٠٣-٣٠٥). ومعجم المؤلفين (٧/٣٥). والنص في: تفسير البيضاوي (٢/١). وينظر: كتاب البسملة - المقدسي (ص ٥٨٩).

٥٩ (كالواجد والقديم) في ظ: ٢.

٦٠ ذكر أبو البركات الأنباري في: الإنصاف (٦/١-١٦)، والعكبري في: إملأ ما من به الرحمن (١/١٠٤) خمس لغات للاسم.

٦١ (أولا) في ظ: ١.

٦٢ (تمت انجلا) في: ظ ١، و٢، والصواب ما أثبتناه.

٦٣ (اليمين) في: ظ ١.

والله علمٌ للذاتِ الواجبةِ الوجودِ لم يُسمَّ به سواه، تسمَّ به قبل أن يُسمَّى، وأنزله على آدمَ من جملة الأسماءِ، قال الله ^(٦٤): ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ ^(٦٥): أي: هل تعلمُ أحداً سُمِّيَ أو يسمَّى الله غيرَ الله تعالى؛ ولأجل ذلك قال سيبويه ^(٦٦): إنه أعرفُ المعارفِ.

والله أصله الإله، قال الشاعر ^(٦٧):

مَعَاذَ الْإِلَهِ أَنْ تَكُونَ كَظَبِيَّةٍ

ونظيره النَّاسُ، أصله الْإِنْسَانُ، قال الشاعر ^(٦٨):

إِنْ الْمَنَایَا يَطْلُبُنَّ عَلَى الْإِنْسَانِ الْآمِنِينَ

حذفِ الهمزة وعوضَ عنها الألف واللام.

والإله / ٦٦ ب/ في الأصل يقع على كلِّ معبودٍ بحقٍّ أو باطلٍ ثمَّ غُلِبَ على المعبودِ بحقٍّ. كما أنَّ النجمَ اسمٌ لكلِّ كوكبٍ ثمَّ غُلِبَ على الثَّريا ^(٦٩)، وكذلك السَّنة ^(٧٠) على عامِ القحطِ، والبيتُ اسمٌ على الكعبةِ، والكتابُ على كتابِ سيبويه، وهو اسمٌ لا صفةً، ألا ترى أنك تصفه ولا تصفُ به، لا تقول ^(٧١): شيءٌ إله، كما لا تقولُ شيءٌ رجلٌ، وتقولُ: إلهٌ واحدٌ. كما تقولُ: رجلٌ كريمٌ. وأيضاً فإنَّ صفاته تعالى لا بدُّ لها من موصوفٍ تجري عليه، فلو جعلتَ كلها صفاتٍ بقيت غيرَ جاريةٍ على اسمِ بها، وهذا مُحالٌ.

والله هل مشتقٌّ أو مرتجلٌ؟ فيه خلافٌ ^(٧٢)، قال بعضهم: الصوابُ أنه أصلٌ بنفسه غيرُ مأخوذٍ من شيءٍ، بل وُضِعَ علماً ابتداءً، فكما أنَّ ذاته لا يحيطُ بها شيءٌ ولا ترجعُ إلى شيءٍ، وكذلك اسمه تعالى هو، وهذا هو التحقيق.

(٦٤) (قال تعالى) في: ظ ٢.

(٦٥) مريم - الآية/ ٦٥.

(٦٦) لم نجد قوله في: الكتاب، وهو: عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ). ينظر: إنباء الرواة (٢/ ٢٤٦). ومعجم المؤلفين (٨/ ١٠).

(١٣/ ٤٠٩).

(٦٧) (الشاعر) ساقطة من: ظ ٢. والقائل هو البغيث بن حريث في: شرح حماسة أبي تمام - المروزقي (١/ ٢٧٨) رقم المقطوعة (١٣٠)، وعجز البيت: ❖ ولا دمية ولا عقيلة ربرب ❖.

(٦٨) هو: ذو جَدْن الحميري في الأمالي الشجرية (١/ ١٨٨)، ولسان العرب + (١١/ ٦)، وبلا عزو في الكشف (١/ ٥). وكتاب البسملة - المقدسي (ص ٦٥٩).

(٦٩) الثريا: نجم معروف، سميت بذلك لغزارة نوتها. وقيل: لكثرة كواكبها مع صغر مرآتها. لسان العرب (١٤/ ١١٢).

(٧٠) (على السنة) في ظ ٢. ويقال: أصابتهم السنة: أي: القحط والجذب. لسان العرب (٢/ ٤٧).

(٧١) (لا تقل) في: ظ ٢.

(٧٢) ينظر في تفصيل ذلك: الوسيط في تفسير القرآن المجيد (ص ٦٢-٦٥)، والكشاف (٦/ ١)، ونتائج الفكر (ص ٥٢-٥٣)، وتفسير الرازي (١٨/ ١)، وشرح المفصل (٢/ ١). وكتاب البسملة - المقدسي (٦٥٢-٦٦٠-٦٧٨). وتفسير القرطبي (١/ ١٠٢-١٠٣)، وتفسير ابن كثير (١/ ٢٠)، وتفسير النسفي (١/ ١٨).

وهو عربيٌّ عند الأكثر^(٧٣). وزعم البلخي^(٧٤) من المعتزلة أَنَّهُ مُعَرَّبٌ، فقيل^(٧٥): عبريٌّ^(٧٦)، وقيل: سُريانيٌّ^(٧٧)، وهو اسمُ الله تعالى الأعظم عند المحققين^(٧٨). قال البندنجي^(٧٩):

وعليه أكثرُ أهل العلم، واختار النووي^(٨٠) تبعاً لجماعة أَنَّهُ الحيُّ القيومُ، قال: ولذلك لم يُذكر في القرآن إلا قليلاً في ثلاثة مواضع: البقرة، وآل عمران، وطه^(٨١)، أي: بخلاف الجلالة فإنها ذُكرت في القرآن في ألفين وثلاثمائة وثلاثين موضعاً، وقيل: بدل ثلاثين (ستين)، وقيل: بدل^(٨٢) ثلاثمائة (خمسائة).

فائدة: لام الجلالة مفخمة أي مغلظة حيث لم تل كسرة^(٨٣).

والرحمن الرحيم^(٨٤) اسمانِ عربيانِ^(٨٥) بُنِيا للمبالغة من مصدر^(٨٦) رَجِمَ بتزليله منزلةً اللازم أو بجعله لازماً. ونقله إلى باب فَعَلَ / ب / بالضم، والرحمة لغة رَقَّة القلب، وانعطافه يقتضي الميل، وحقيقتها مستحيلة في حقه تعالى، ولكن أسماء الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعالٌ دون المبادئ التي تكونُ أفعالاتٍ. فرحمةُ الله تعالى إرادته إيصال الفضل والإحسان أو نفس إيصال ذلك، فهي من صفات الذات على الأول، ومن صفات الفعل على الثاني.

(٧٣) كتاب البسمة - المقدسي (٦٥٩).

(٧٤) (البلخي) ساقطة من: ظا، وهو: عبد الله بن أحمد بن محمود الحنفي أبو القاسم، من متكلمي المعتزلة البغداديين، تسب إليه الطائفة الكعبية، له تفسير في اثني عشر مجلداً (٢٣٩٥هـ)، ينظر: طبقات المفسرين (٢٢٩/٢).

(٧٥) (فقال) في: ظا.

(٧٦) (عربي) ساقطة من: ظا وتقل لمن لفظهم أن اسم الله تعالى عبراني لا عربي. وهو ضعيف. ينظر: تفسير ابن كثير (٣١/١).

(٧٧) كتاب البسمة - المقدسي (ص ٦٥٢، ٦٥٩). وتفسير البيضاوي (٢/١). وشرح البسمة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص ٤).

(٧٨) معاني القرآن وإعرابه (١٥٢/٥). وكتاب البسمة المقدسي (ص ٦٤٥). وتفسير القرطبي (١٠٢/١).

(٧٩) هناك أكثر من واحد عرف بهذا اللقب، منهم اليمان بن أبي اليمان صاحب كتاب النقية الذي لقي ابن السكيت وغيره. والحسن بن عبد الله الشافعي (ت ٤٢٥هـ)، ومحمد بن هبة الله بن ثابت (ت ٤٩٥هـ). ينظر: الفهرست (ص ٩٠). ومعجم المؤلفين (٢٣٨/٢) (٨٩/١٢).

(٨٠) هو: يحيى بن شرف بن مريّ الدمشقي أبو زكريا محيي الدين، فقيه، محدث، حافظ، لغوي (ت ٦٧٧هـ). ينظر: طبقات الشافعية (١٦٧/٥-١٦٨). ومعجم المؤلفين (٢٠٢/١٣).

(٨١) الآيات ٢٢٥، ٢، ١١١ على التوالي.

(٨٢) (بدل) ساقطة من: ظا.

(٨٣) ذكر الزمخشري في: الكشف (٦/١) نقلاً عن الزجاج أن تعظيم لام الجلالة سُنة. وينظر: كتاب البسمة - المقدسي (ص ٦٥٠).

(٨٤) النص من هنا إلى قوله (كما قطع وقطع) في: شرح البسمة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص ٤-٥).

(٨٥) نقل القرطبي في تفسيره (١٠٤/١) عن المبرد. وتعلب: أن (الرحمن) اسم عبراني. وأن (الرحيم) عربي، ولهذا جمع بينهما، وينظر: كتاب البسمة المقدسي (٦٦٧). وتفسير ابن كثير (٢١/١).

(٨٦) (مصدر) ساقطة من: ظا.

فإن قيل: لم قُدِّمَ الله تعالى على الرحمن الرحيم؟ فالجواب عن ذلك أنه اسم ذات، وهما اسماء صفات، والذات مقدَّمة على الصفة. فإن قيل: لم قُدِّمَ الرحمن على^(٨٧) الرحيم، فالجواب عن ذلك أنه خاصٌّ إذ لا يقالُ لغيرِ الله تعالى بخلافِ الرحيم، والخاصُّ مقدَّم على العامِّ لأنه أبلغُ من الرحيم. فإن زيادة البناء تدلُّ على زيادة المعنى؛ كما في: قَطَعَ وَقَطَعَ، وكَبَّرَ وكَبَّرَ^(٨٨)، ولكن: نُقِصَ بِحَذَرٍ فإنه أبلغُ من حاذِرٍ. وأجيب عن ذلك بأجوبة منها:

إن ذلك أكثرُ لا كليٌّ، ومنها أنه لا ينافي أن يقع في الأنقص زيادةٌ معنًى لسبب آخر كالإلحاق بالأمور الجليلة مثل: شَرِه، ونَهَم. ومنها أن الكلام فيما إذا كان المتلاقيان في الاشتقاق متحدٍ النوع في المعنى كغَرث وغَرثَان، وفَرِحَ وفَرِحَان، لا كحَذَرٍ وحاذِرٍ لاختلافهما، إذ الأولُ صفةٌ مشبهةٌ، والثاني اسمٌ فاعلٍ، فهما نوعان مختلفان.

فإن قيل^(٨٩): إن تقدُّمَ الرحمن على الرحيم مخالفٌ للعادة من تقديم غير الأبلغ ليرتقى منه إلى الأبلغ، كقولهم: عالمٌ نَحْرِيٌّ^(٩٠)، وشجاعٌ بأسِلٌّ، وجوادٌ فياضٌ. فالجواب^(٩١) / ١٦٩ / عن ذلك أن الرحمن كالمتبوع ذلك أن الرحمن كالمتبوع لتناول أصول^(٩٢) النعم وجلالها وعظمتها، والرحيم كالتابع والتتمة والريفة لتناوله ما دقَّ منها ولطف^(٩٣)، فليس من باب الترقِّي بل من باب التتميم^(٩٤)، والتكميل. فقدَّم ما يدلُّ على جلال النعم، لأنه المقصودُ الأعظم. ثم ذكر ما يدلُّ على دقائقها لئلا يتوهَّم أنها غيرُ ملتفت^(٩٥) إليها فلا تُسأل ولا تعطى. وللمحافظة على رؤوس الآي. فهذا كله مبنيٌّ على أن الرحمن صفة، وهو كذلك في الأصل لكنه صار علماً بالغلبة. فقد قال البيضاوي: "إنه وصفٌ في أصله، لكنه لما غلبَ عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم

(٨٧) (عن): في ظ ١.

(٨٨) تفسير البيضاوي (٣/١).

(٨٩) (ولكن) ساقطة من: ظ ١.

(٩٠) القول في: شرح البسطة والحمدلة - ذكرى الانصاري (ص ٥).

(٩١) التحرير: الحادق الماهر العاقل المجرب، ينظر: لسان العرب (١١٧/٥).

(٩٢) (أصول) ساقطة من: ظ ٢.

(٩٣) هذا اختيار الزمخشري، ينظر: الكشف (٧/١). وشرح لبسطة والحمدلة ذكرى الانصاري (ص ٥).

(٩٤) (التعميم) في: ظ ١، والترقي من الأدنى إلى الأعلى... ومن هذا النوع تأخير الأبلغ وقد خُرج عليه تقديم الرحمن على الرحيم والتتميم هو أن يؤتى في كلام لا يومهم غير المراد بفضلة تفيد تكتة، والتكميل هو أن يؤتى في كلام يومهم خلاف المقصود بما يدفع ذلك الوهم، ينظر: الإتيان في علوم القرآن (٣٥/٣، ١٨١).

(٩٥) (مكتف) في: ظ ٢.

(٩٦) في تفسيره المعروف بأنوار التنزيل وأسرار التأويل (٢/١). وهو: عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي الشافعي أبو سعيد ناصر الدين. عالم بالفقه والتفسير والعربية والمنطق والحديث (ت ٦٨٥هـ). ينظر: تطبيقات المفسرين (٢٤٨/١-٢٤٩)، ومعجم المؤلفين (٩٧/٦-٩٨).

مثل: والصَّعَقُ^(٩٧). أجري مجراه في إجراء الأوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرُق احتمال الشركة إليه^(٩٨).

أما على قول ابن هشام^(٩٩): الحقُّ قول الأَعلم^(١٠٠)، وابن مالك^(١٠١): إنه ليس بصفة بل علم فلا يأتي ما قيل، ويظهر أثر الخلاف في الإعراب وعامله^(١٠٢)، فعلى الأول هما نعتان لله تعالى، والجارُّ للتابع في غير البديل ما جرَّ المتبوع لا^(١٠٣) التبعية على المعتمد^(١٠٤).

وعلى^(١٠٥) الثاني الرحمنُ بدلٌ من الله تعالى والجارُّ للبديل^(١٠٦) عاملٌ محذوفٌ مماثلٌ لعاملِ المتبوع؛ لأنَّ البديلَ على نية تكرار العاملِ على الراجح، والرحيمُ نعتٌ للرحمن لا لله تعالى. إذ لا يتقدَّم البديلُ على النعتِ هكذا قيل، والأولى في مثل هذا أنَّ النعتَ عطفٌ بيان، وهو^(١٠٧) هنا على سبيل المدح؛ كما في قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكُفْبَةَ الْيَبْتَ الْحَرَامَ﴾^(١٠٨)، ويتحاشى عن ذكر البديل لأنه^(١٠٩) المقصودُ بالحكم، والمبدلُ منه إنما يذكرُ توطئةً للبديل وفي نية الطرح غالباً والمقام يأباه^(١١٠) ب/.

وهل الرحمنُ مصروفٌ أو لا؟ قولان؛ أرجحُهما أنَّه ممنوعٌ من^(١١١) الصرفِ إلحاقاً له بما هو الغالبُ من

٩٧ (الصَّعَقُ في الأصل صفة تقع على من أصابه الصَّعَقُ، ولكنه عَلَبَ عليه حتَّى صار علماً بمنزلة زيد وعمرو، ينظر: الكتاب (١٠٠/٢).

٩٨ (إليه) ساقطة من: ظ ١.

٩٩ لم نجده في: أوضح المسالك ولا في شرح الشذور والمقطر. وما ورد في: شرحه لجمال الزجاجي (ص ٨٤) يخالف ما نقله عنه الخطيب هنا. وابن هشام هو: عبد الله بن يوسف الأنصاري (ت ٦٧١هـ). ينظر: بغية الوعاة (٢/٦٨)، ومعجم المؤلفين (١٦٣/٦).

١٠٠ هو: يوسف بن سليمان بن عيسى الأندلسي أبو الحجاج. المعروف بالأعلم الشنتمري، أديب، نحوي، له شرح لحماسة أبي تمام والجمال (ت ٤٤٦هـ)، ينظر: بغية الوعاة (٢/٢٥٦). ومعجم المؤلفين (١٣/٣٠٢). ونقل قوله أبو حيان في: البحر المحيط (٦/١).

١٠١ هو: محمد بن عبد الله الطائي (ت ٦٧٢هـ). ينظر: بغية الوعاة (١/١٣٠). ومعجم المؤلفين (١٠/٢٢٤).

١٠٢ (وحاصله) في: ظ ٢.

١٠٣ (للتبعية) في: ظ ٢.

١٠٤ (المعمد) في: ظ ١. و(العقد) في: ظ ٢. والصواب ما أثبتناه.

١٠٥ (على) ساقطة من: ظ ١.

١٠٦ (البديل) في: ظ ١.

١٠٧ (إذ لا يتقدم البديل... وهو) ساقطة من: ظ ١.

١٠٨ (المائدة - الآية) ٩٧.

١٠٩ (لان) في: ظ ١.

١١٠ (من) ساقطة من: ظ ١.

نظائره في الزيادة والوصف^(١١١)، والثاني: أنه مصروف لأنه ليس يؤنث^(١١٢) على فعلى.

فوائد:

الأولى: الوقف على الله قبيح للفص بين التابع والمتبوع، وعلى الرحمن كذلك، وقيل: كافٍ وعلى الرحيم تام^(١١٣).

الثانية: عدد حروف البسملة الرسمية تسعة عشر حرفاً، وعدد ملائكة خزنة النار عليها تسعة عشر. وقال ابن مسعود^(١١٤): من أراد أن يُنجيه الله تعالى من الزبانية التسعة عشر فليقلها ليُجعل الله له بكل حرفٍ منها جنةً من واحد^(١١٥).

الثالثة: قال النسفي^(١١٦) في تفسيره: قيل الكتب المنزلة من السماء إلى الدنيا مئة وأربعة، صحفٌ شيت ستون، وصحف إبراهيم ثلاثون، وصحف موسى قبل التوراة عشر^(١١٧)، والتوراة والإنجيل والزبور والفرقان ومعاني كل الكتب مجموعة في القرآن، ومعاني كل^(١١٨) القرآن مجموعة في الفاتحة/ ومعاني كل^(١١٩) الفاتحة مجموعة في البسملة. ومعاني البسملة مجموعة في باتها، ومعناها: بي كان ما كان، وبى يكون ما يكون، زاد بعضهم: ومعاني الباء في نقطتها^(١٢٠).

وأما الحمدلة، فالحمد^(١٢١) اللفظي لغة الثناء باللسن على الجميل الاختياري على جهة التبجيل سواء تعلّق بالفضائل وهي: النعم القاصرة، أم بالفواصل وهي: النعم المتعدية.

(١١١) (والوصف) في: ظ١، وينظر في منعه من الصرف: الكشف (٧/١-٨)، وكتاب البسملة المقدسي (ص ٦٨١)، وتفسير النسفي (١٩/١).

(١١٢) (مؤنث) في: ظ١.

(١١٣) الوقف القبيح هو الوقف على لفظ غير مفيد لعدم تمام الكلام. وقد تعلّق ما بعده بما قبله لفظاً ومعنى، والوقف الكافي هو الوقف على كلمة لم يتعلّق ما بعدها بها ولا بما قبلها لفظاً بل معنى فقط. والتمام هو الوقف على كلمة لم يتعلّق ما بعدها بها ولا بما قبلها لفظاً ولا معنى، ينظر: الإتقان في علوم القرآن (٢٣٠/١).

(١١٤) هو: عبد الله بن غافل الهذلي، من كبار علماء الصحابة، توفّي بالمدينة سنة (٣٢ هـ)، أو ما بعدها، ينظر: تقريب التهذيب: (ص ٢٢٢) رقم الترجمة (٣٦١٢)، والأعلام (١٣٧/٤)، والنص في: تفسير ابن كثير (٢٣/١).

(١١٥) (واحدة) في: ط٢.

(١١٦) هو: عبد الله بن أحمد بن محمود الحنفي أبو البركات حافظ الدين، فقيه، أصولي، مفسر، متكلم (ت ٧٠١ هـ)، ينظر: الدرر الكامنة (٢٤٧/٢)، ومعجم المؤلفين (٣٢/٦)، ولم نجد النص في تفسيره المسمى بمدارك التنزيل.

(١١٧) (عشرة) في: ط٢.

(١١٨) (كل) ساقطة من: ظ١.

(١١٩) (كل) ساقطة من: ظ١.

(١٢٠) ينظر: تفسير القرطبي (١٠٧/١).

(١٢١) (فالحمد) ساقطة من: ظ٢.

وسواء كان في مقابلة نعمة أم لا، فدخل في الثناء الحمد وغيره، وخرج باللسان الثناء بغيره، كالحمد النفسي، وبالجميل الثناء باللسان على غير الجميل إن قلنا برأي / ١٦٩ / ابن عبد السلام^(١٢٢) إن الثناء حقيقة في الخير والشر، وإن قلنا برأي الجمهور إنه حقيقة في الخير فقط، ففائدة ذكره تحقيق الماهية، كما هو الأصل في ذكر قيود الشيء وإن الاحتراز على خلافه، أو لدفع توهم إرادة الجمع بين الحقيقة والمجاز عند من يجوزه كإمامنا الشافعي - رحمه الله - وبالاختيار المدح. فإنه يعم^(١٢٣) الاختياري وغيره، تقول: حمدت زيدا ومدحته على كرمه وعلمه. لا حمدته على رشاقته قده، ولا حمدت اللؤلؤة على حسنها، بل مدحتها.

فإن قيل: إنه لا^(١٢٤) يلزم على التقييد بالاختياري ألا يكون وصفه تعالى بصفاته الذاتية حمداً له، وليس كذلك، فالجواب عن ذلك أنه ثناء لأنها بمنزلة أفعاله الاختيارية^(١٢٥) يستقل بها فاعلها لكفاية^(١٢٦) ذاته تعالى فيها، ولأنها مبدأ الأفعال الاختيارية^(١٢٧)، فأطلق الاختياري على ما يعمها تغليباً.

قال بعضهم: وحينئذ يزداد بعد الاختياري بالذات أو بالواسطة وعلى جهة التبجيل، أي: التعظيم، مخرج لما كان على جهة الاستهزاء والسخرية، نحو: «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ»^(١٢٨)، ومتناول للظاهر والباطن، إذ لو تجرد الثناء على الجميل عن^(١٢٩) مطابقة الاعتقاد أو مخالفة الأفعال^(١٣٠) الجوارح لم يكن حمداً بل تهكماً أو تلميحاً، وهذا لا يقتضي دخول الجنان والأركان في التعريف؛ لأن المطابقة وعدم المخالفة اعتباراً فيه شرطاً لا شطراً.

وعرفاً^(١٣١)؛ فعل^(١٣٢) ينبئ عن تعظيم المنعم من حيث إنه منعم على الجامد وغيره، / ٦٩ ب / وسواء أكان ذكراً باللسان أم اعتقاداً ومحبة بالجنان أم عملاً وخدمة^(١٣٣) بالأركان، كما قيل^(١٣٤):

(١٢٢) هو: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الدمشقي عز الدين، الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد، له: التفسير الكبير، وقواعد الشريعة. ومسائل الطريقة (ت ٦٦٠هـ)، ينظر: طبقات الشافعية (٨٠/٥-١٠٧).

والأعلام (٢١/٤)، ورأيه في: شرح البسمة والحمدلة - زكريا الأنصاري (ص ٦).

(١٢٣) وبالاختيار المدح فإنه يعم ساقطة من: ظ ١.

(١٢٤) (لا) ساقطة من: ظ ٢.

(١٢٥) أفعال اختيارية) في: ظ ٢.

(١٢٦) كفاية) في: ظ ٢.

(١٢٧) أفعال اختيارية) في: ظ ٢.

(١٢٨) الدخان - الآية / ٤٩.

(١٢٩) (عن) ساقطة من: ظ ٢.

(١٣٠) (خالفه أفعال) في: ظ ٢.

(١٣١) (وعرفاً) ساقطة من: ظ ١.

(١٣٢) (أو فعل) في: ظ ١.

(١٣٣) ساقطة من: ظ ١.

(١٣٤) لم نعرف القائل، والبيت في: الكشف (٨/١)، وتفسير البيضاوي (٣/١). وتفسير النسفي (١٩/١)، وتفسير ابن كثير (٣٣/١).

وأما الشكر لغةً، فهو هذا الحمدُ وصرفُ العبدِ لجميعِ ما أنعمَ اللهُ تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾^(١٣٥).

وقد نُقِلَ عن القاضي أبي الطَّيِّبِ^(١٣٦) أَنَّهُ عاش مئةً وستينَ سنةً، ولم يَخْتَلْ عضوٌ من أعضائه. فقيل له في ذلك، فقال: لم أعصِ اللهَ بعضُ منها، ونُقِلَ عن ابن الصلاح^(١٣٧) أَنَّهُ قال: لم أرتكبْ صغيرةً منذُ خُلِقْتُ، جعلنا الله من الشاكرين له بمحمدٍ وآله.

والمدحُ لغةً: الثناء باللسان على الجميل مطلقاً على جهة التعظيم، وعُرفاً: ما يدلُّ على اختصاص الممدوح بنوع من الفضائل، فبينَ الحمدِ والشكر اللغويين عمومٌ وخصوصٌ من وجه، وبينَ الحمدِ والمدح اللغويين^(١٣٨) عمومٌ وخصوصٌ مطلق، والشكرُ عُرفاً أخصُّ من الحمدِ والمدحِ والشكرِ لغةً، وبينَ الحمدِ عمومٌ من وجه، فموردُ الحمدِ والمدحِ اللغويين اللسانُ وحدهُ ومتعلِّقهُما النعمةُ وغيرها، وموردُ الشكرِ اللسانُ وغيرُهُ ومتعلِّقه النعمةُ وحدها، فهو أعمُّ موردأً وأخصُّ متعلِّقاً وهما بالعكس، ومن ثَمَّ تحقَّقَ تصادُّقُهُما فقط^(١٣٩) في^(١٤٠) الثناء باللسان في مقابلة الإحسان وتعارُفُهُما^(١٤١) في صدقِهما فقط على الثناء باللسان على العلم والشجاعة وصدقِهِ فقط على الثناء بالجنان على الإحسان^(١٤٢).

ولأمَّ الله: للملِكِ / ١٧٠ / أو الاستحقاق أو الاختصاص، وقيل: للتعليل، والأولى أَنها للاختصاص بالمعنى الأعمَّ الصادق بالملِكِ وبلاستحقاق لا بالمعنى الأخصَّ المقابل لهما. وعلى كلِّ فهي متعلِّقةٌ بمحذوفٍ هو الخبرُ حقيقةً، وأُتيَ باسمِ الذاتِ المستحقِّ لجميعِ المحامد، ولم يقل: الحمدُ للخالق، أو للرازقِ أو نحو ذلك، لئلا يُتوهَّمَ اختصاصُ^(١٤٣) استحقاقِ الحمدِ بوصفٍ دونَ وصفٍ.

(١٣٥) سبأ - الآية / ١٢.

(١٣٦) هو: محمد بن الطَّيِّب بن محمد الباقلاني أبو بكر، متكلم على مذهب الأشعري. له: إعجاز القرآن، وتمهيد الأوائل (٢٠٣هـ). ينظر: شذرات الذهب (١٦٨/٢ - ١٧٠)، وفيه إنه كان ورعاً، لم تحفظ عنه زلةٌ ولا نقیصةٌ. ومعجم المؤلفين (١٠٩/١٠).

(١٣٧) هو: عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي الموصلي الشافعي تقي الدين، المعروف بابن الصلاح. محدث. مفسر، فقيه، أصولي، نحوي، من تصانيفه: علوم الحديث المعروف بمقدمة ابن الصلاح (٦٤٢هـ). ينظر: شذرات الذهب (٢٢١/٥ - ٢٢٢)، ومعجم المؤلفين (٢٥٧/٦).

(١٣٨) النص (خصوص... والمدح اللغويين) ساقط من: ظ ٢.

(١٣٩) (فقط) ساقطة من: ظ ١.

(١٤٠) (على) في: ظ ٢.

(١٤١) (في مقابلة الإحسان وتعارُفُهُما) ساقط من: ظ ٢.

(١٤٢) ينظر: في وجوه الاختلاف في استعمالات الحمد والمدح والشكر: الكشف: (٨/١ - ١٠)، وتفسير الرازي (٢٢٣/١ - ٢٢٢)، وتفسير البيضاوي (٣/١)، ولسان العرب (١٥٥/٢ - ١٥٧)، ٤٢٣/٤ - ٤٢٤، وتفسير ابن كثير (٣٢/١ - ٣٥)، وشرح البسملة والحمدلة - زكريا الأنصاري (٦ - ٩).

(١٤٣) (الاختصاص) في: ظ ١.

وجملة (الحمد لله) خبرية لفظاً إنشائية معني لحصول الحمد بالتكلم بها مع الإذعان لدلولها، ويجوز أن تكون موضوعاً شرعاً للإنشاء^(١٤٤)، وقيل: خبرية لفظاً ومعنى، قال بعضهم: وهو التحقيق إذ ليس معنى كونها إنشائية لأنها^(١٤٥) جملة إنشاء الحامد - الثناء بها؛ أي: إلى ربه. وذلك لا يناهز كونها خبرية معني.

والحمد مختص بالله كما أفاد به الجملة الاسمية، سواء جعلت لام التعريف فيه للاستغراق كما عليه الجمهور وهو ظاهر، أم للجنس كما عليه الزمخشري^(١٤٦) لأن لام الله للاختصاص فلا فرد منه لغيره، أم للعهد كالتي في قوله تعالى: ﴿إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾^(١٤٧)، كما نقله ابن عبد السلام^(١٤٨)، وأجازه الواحدي^(١٤٩) على معنى أن الحمد الذي حمد الله به نفسه وحمده به أنبيأؤه وأوليأؤه مختص به.

والعبرة بحمد من ذكر فلا فرد^(١٥٠) منه لغيره، وزاد بعضهم: أو للكمال؛ كما أفاده سيبويه^(١٥١) في^(١٥٢) الداخلة على الصفات كالرحمن الرحيم، وأولى ذلك الجنس، لأنه الأصل لاستفادته من جوهر اللفظ، ولتبادره منه عند الإطلاق بلا قرينة.

٧٠/ب/ وأعلم: أن ضد الحمد الذم، وضد الشكر الكفران، وضد المدح الهجو، وضد الثناء النناء بتقديم النون على الثاء، يقال: أثنى عليه إذ ذكره بخير، وأثنى عليه إذا ذكره بسوء.

فإن قيل: لم قدم البسمة على الحمدلة؟ فالجواب عن ذلك أنهم فعلوا ذلك اقتداء بالكتاب العزيز وللإجماع ولحديث (كل أمر ذي بال - أي: حال يهتم به - لا يبدأ فيه بيسم الله الرحمن الرحيم فهو أبت^(١٥٣))، أي: ناقص غير تام فيكون قليل البركة. وفي رواية رواها أبو داود بالحمدلة^(١٥٤)، فإن قيل: قد

(١٤٤) (للأشياء) في: ظ ١.

(١٤٥) (إلا أنها) في: ظ ١.

(١٤٦) الكشف (١٠/١)، وهو: محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي جار الله أبو القاسم، مفسر، محدث، متكلم، نحوي، بياني. أديب (ت ٥٢٧هـ). ينظر: بغية الوعاة (٢/٢٧٩)، ومعجم المؤلفين (٢/٢٦٥).

(١٤٧) التوبة - الآية/٤٠.

(١٤٨) هو: عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الدمشقي عز الدين. الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي بلغ مرتبة الاجتهاد، له: التفسير الكبير، وقواعد الشريعة. (ت ٦٦٠هـ)، ينظر: طبقات الشافعية (٥/٨٠-١٠٧). ورأيه في كتابه: فوائد مشكل القرآن (ص ٤٠-٤١).

(١٤٩) هو: علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، لغوي، فقيه. شاعر، إخباري. من تصانيفه: التوسيط في تفسير القرآن المجيد، وشرح ديوان المتنبي (ت ٤٦٨هـ)، ينظر: معجم الأدباء (١٢/٢٥٧-٢٧٠)، ومعجم المؤلفين (٧/٢٦)، (١٣/٤٠٦).

(١٥٠) (للأفراد) في: ظ ١.

(١٥١) لم نجده في: كتابه.

(١٥٢) (في) ساقطة من: ٢.

حصل التعارضُ بهذه الرواية^(١٥٥) فإنه إذا^(١٥٦) بدأ بالبسملة فاتته الابتداءُ بالحمدلة. وكذا عكسه، فالجوابُ عن ذلك أنه لا تعارضُ لأمرٍ منها:

- أن الابتداءَ ليس حقيقياً بل أمرٌ عرْفِيٌّ يُعْتَبَرُ ممتدّاً من الأخذِ في التأليفِ إلى حين الشروعِ في المقصودِ، والكتبُ المصنّفةُ في المقصودِ، فالكتابُ العزيزُ مبدأُ الفاتحةِ بكمالها كما يُشعرُ تسميتها بذلك، والكتبُ المصنّفةُ مبدأُها الخطبةُ التي هي البسملةُ والحمدلةُ والتشهدُ والصلاةُ والسلامُ حيث تضمّنتها^(١٥٧).

- ومنها أن البسملةَ والحمدلةَ^(١٥٨) بمنزلةِ الشيءِ الواحدِ الذي هو فاتحةُ الكلامِ.

- ومنها أن الابتداءَ حقيقياً وإضافياً، والمرادُ بذلك ما يعمُّهما، فالحقيقيُّ حصلَ بالبسملةِ والإضافيُّ حصل^(١٥٩) بالحمدلةِ بالإضافةِ إلى ما بعده، بل قد وردَ في روايةٍ ثالثةٍ رواها الإمامُ أحمد^(١٦٠) - رحمته الله - (لا يُبتدأُ فيه بذكرِ الله) وكلُّ منها ذكر له تعالى، فخصوصُ أحدهما ليس مراداً لكن قُدِّمَت البسملةُ لما تقدّم، ولأنَّ القصدَ بالحمدلةِ الشاءُ على الله تعالى بأي لفظٍ كان / ١٧١ /، وهي من أبلغه، ففي الابتداءِ بهما جمعٌ بين الرواياتِ، ويتنبغي لكلٍّ أحدٍ أن يُكثِرَ من حمدِ الله وشكره، ففي ذلك صلاحُه [وبرّه]^(١٦١)، فإنَّ من حمدَ الله تعالى وشكرَه زادَه^(١٦٢)، من فضله لقوله: «لئن شَكَرْتُمْ لأزيدَنَّكُمْ»^(١٦٣)، فمن وقَّه الله لشكره وجبَ عليه شكران، إذ وقَّه لشكره. ومن ثمَّ قال إمامنا الشافعي - رحمته الله - [في خطبة]: (الحمد لله الذي لا يؤدي شكرَ نعمةٍ من نعمه إلا بنعمةٍ منه تُوجبُ على مؤدِّي ماضي نعمه

(١٥٣) تفسير البيضاوي (٢/١)، وطبقات الشافعية (٦/١)، ومغني المحتاج (٨٩/١)، والإقناع (٩/١).

(١٥٤) سنن أبي داود (١٧٢/٥) رقم الحديث (٤٨٤٠)، وينظر: سنن ابن ماجه (٦١٠/١) رقم الحديث (١٨٩٤)، وصحيح ابن حبان (١٠٣، ١)، ومغني المحتاج (٨٩/١)، والإقناع (٩/١).

وأبو داود هو: سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، إمام أهل الحديث في عصره. توفي بالبصرة في سنة ٢٧٥ هـ. ينظر: تذكرة الحفاظ (١٥٢/٣)، والأعلام (١٢٢/٣).

(١٥٥) (الروايات) في: ظ ١.

(١٥٦) (إن) في: ظ ٢.

(١٥٧) (والتشهد والصلاة والسلام حيث تضمّنتها) ساقطة من: ظ ١.

(١٥٨) (ومنها أن البسملة والحمدلة) ساقطة من: ظ ١.

(١٥٩) (حصن) ساقطة من: ظ ٢.

(١٦٠) هو: أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله، ثقة، حافظ، فقيه، صاحب المذهب (ت ٢٤١ هـ)، ينظر: تقريب التهذيب (ص ٨٤) رقم الترجمة (٩٦)، وروايته في: مسنده (٣٥٩/٢).

(١٦١) (وبرّه) ساقطة من: ظ ١.

(١٦٢) (فإن حمد الله تعالى وشكره زيادة) في: ظ ١.

(١٦٣) إبراهيم - الآية ٧، وفي الأصل (لئن).

بأدائها نعمةً حادثةً يجبُ شكرُها، ولا يبلغُ الواصفونَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ الَّذِي هُوَ وَصَفَ نَفْسَهُ وَمَا يَصِفُهُ بِهِ خَلْقُهُ: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^(١٦٤).

وهذا آخر ما يَسِّرُ اللهَ الكريمُ به، ونسأله أن يتقبلَ مِنَّا ذلك، وأن ينتفعَ بها من قرأها وكتبها ونظرَ فيها وتأمَّلها، ودعا لنا بالموتِ على الإسلام، قال ذلك مؤلفها المذكور في أولها، غفر اللهُ له ولوالديه، وأحسن إليهما واليه ومشايخه وأهله وأصحابه. آمين.

وصلَّى الله على سيدنا محمدٍ وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذريته وسلَّمَ تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، سبحانَ ربِّكَ ربِّ العِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ، وسلامٌ على المرسلين، والحمدُ لله ربَّ العالمين.



قائمة المصادر والمراجع

- الأعلام: خير الدين الزركلي (ت ١٩٧٦هـ). ط ٤. دار العلم للملايين، بيروت (١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م).
- الإتيان في علوم القرآن: السيوطي (ت ٩١١هـ). تحقيق/ عبد الرحمن فهمي الزواوي. ط ١، دار الغد الجديد، القاهرة (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).
- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: الخطيب الشربيني (ت ٩٧٧هـ). تحقيق/ علي عبد الحميد أبو الخير، ومحمد وهبي سليمان، ط ١، دار الخير، بيروت (١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م).
- الأمالي الشجرية: ابن الشجري (ت ٥٤٢هـ)، دار المعرفة، بيروت.
- إملأ ما من به الرحمن: العكبري (ت ٦١٦هـ). تحقيق/ علي محمد البجاوي، البابي الحلبي، القاهرة (١٩٧٦م).
- إنباه الرواة على أنباه النحاة: القفطي (ت ٦٤٦هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط ١، دار الفكر العربي، القاهرة. مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).
- إيضاح المكنون: إسماعيل باشا البغدادي (ت ١٢٣٩هـ). دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).
- البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ). مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٨هـ.
- البسملة (كتاب...): شهاب الدين، أبو محمد المقدسي (ت ٦٥٥هـ). تحقيق/ الدكتور عدنان عبد الرزاق الحموي، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة (١٣٩٣-١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤-١٩٦٥م).
- تذكرة الحفاظ: الذهبي (ت ٧٤٨هـ). دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- تفسير البيضاوي المسمى (بأنوار التنزيل وأسرار التأويل): البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، دار الجيل، بيروت.
- تفسير الفخر الرازي المشتهر (بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب): الرازي (ت ٦٠٤هـ).
- تفسير القرآن الكريم المسمى (بالسراج المنير في الإعانة على معرفة كلام ربنا الحكيم الخبير): الخطيب الشربيني، دار المعرفة، بيروت.
- تفسير النسفي المسمى (بمدارك التنزيل وحقائق التأويل): النسفي (ت ٧٠١هـ)، تقديم: الشيخ قاسم الشماخي الرفاعي، ومراجعة وضبط وإشراف/ الشيخ إبراهيم محمد رمضان، ط ١، دار القلم، بيروت (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٩م).
- تقريب التهذيب: ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تقديم ومقابلة: محمد عوامة، دار الرشيد، حلب - سوريا.
- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي (ت ٦٧١هـ). دار الكتاب العربي.
- جمهرة أمثال العرب: أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبد الحميد قطامش، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة (١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م).
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم أحمد الأصفهاني (ت ٤٣٠هـ)، ط ١، مطبعة السعادة، مصر (١٣٥٤هـ/ ١٩٣٣م).
- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: ابن حجر الأصفهاني (ت ٤٣٠هـ)، ط ١، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند (١٣٤٨هـ).
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور: السيوطي، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ١، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، (١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٣م).
- ديوان تأبط شرأ وأخباره: جمع وتحقيق وشرح/ علي ذو الفقار شاكر، ط ٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).
- سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ). تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة العلمية، بيروت.

- سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ)، إعداد وتعليق: عزت عبيد الدقاس، وعادل السيد، ط١، دار الحديث، بيروت (١٣٩٤هـ/١٩٧٤م).
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي (١٠٩٨هـ)، ط٢، دار الميسرة، بيروت (١٩٧٩م).
- شرح البسمله والحمدلة: زكريا الأنصاري (٩٢٦هـ)، المطبعة البهية، القاهرة، (١٢٠٨هـ/١٨٩٠م).
- شرح جمل الزجاجي: ابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ)، تحقيق: د. علي محسن عيسى مال الله، ط١، عالم الكتب، بيروت، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).
- شرح ديوان الحماسة: أبو علي المرزوقي (٤٢١هـ)، نشر أحمد أمين، وعبد السلام هارون، ط٢، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، (١٣٨٧هـ/١٩٦٧م).
- شرح المفصل: ابن يعيش (٦٤٣هـ)، عالم الكتب، بيروت.
- صحيح ابن حبان (٧٣٩هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين الفارسي، ضبط: عبد الرحمن محمد عثمان، ط١، المكتبة السلفية، المدينة المنورة (١٣٩٠هـ/١٩٧٠م).
- طبقات الشافعية: تاج الدين السبكي (٧٧١هـ)، القاهرة (١٩٢٤م).
- طبقات المفسرين: الداودي (٩٤٥هـ)، مراجعة وضبط لجنة من العلماء، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٠٣هـ/١٩٨٣م).
- الفهرست: ابن النديم (٣٠٨هـ)، تحقيق: رضا تجدد، طهران.
- فوائد في مشكل القرآن: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (٦٦٠هـ)، تحقيق/ د. سيد رضوان علي الندوي، ط٢، دار الشروق، جدة (١٤٠٢هـ/١٩٨٢م).
- قلاند العقيان: مرعي الكرمي (٨٨٥هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الحكيم الأنيس، مجلة الأحمدية، العدد ١٥، رمضان ١٤٢٤هـ/ أكتوبر ٢٠٠٣م، دبي (ص ١٢٧-١٢٨).
- الكتاب: سيبويه (١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت.
- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل: الزمخشري (٥٣٨هـ)، تحقيق: مصطفى حسين أحمد، ط١، مطبعة الاستقامة، القاهرة (١٣٦٥هـ/١٩٤٦م) <http://Archivebeta.Sakhrit.com>
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: حاجي خليفة (١٠٦٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٣هـ/١٩٩٢م).
- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة: نجم الدين الفزي (١٩٦١هـ)، تحقيق/ الدكتور جبريل سليمان رجب، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت (١٩٧٩م).
- مجمع الأمثال: الميداني (٥١٨هـ)، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٢، مطبعة السعادة، مصر (١٩٥٩م).
- مجمع البيان في تفسير القرآن: الطبرسي (من علماء القرن السادس الهجري)، مكتبة دار الحياة، بيروت.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١)، بهامشه: منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، دار الفكر، بيروت.
- معاني القرآن: الفراء (٢٠٧هـ)، ط٢، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٠م.
- معاني القرآن وأعرابه: أبو إسحاق الزجاج (٢١١هـ)، تحقيق/ عبد الجليل عبده شليبي، ط١، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٨م.
- معجم الأدباء: ياقوت الحموي (٦٢٦هـ)، ط٢، دار الفكر (١٩٨٠م).
- معجم تفاسير القرآن الكريم: الدكتور عبد القادر زمامة وآخرون، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو (١٤١٧هـ/١٩٩٧م).
- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- معجم المطبوعات العربية والمعربة: يوسف إلياس سركيس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر: عادل نويهض، تقديم/ حسن خالد، ط١، الناشر عادل نويهض، الرياض (١٩٨٣م).

- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: الخطيب الشربيني، تحقيق/ الشيخ علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٩٤م).
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة: السخاوي (ت٩٠٤هـ)، دار الهجرة، بيروت (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).
- موارد البصائر لفرائد الضرائر: ابن عبد الحلیم (ت١١٣٧هـ). تحقيق/ الدكتور حازم سعيد يونس، ط١، دار عمّار. عمّان (١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).
- موسوعة أمثال العرب: د. أميل بدیع یعقوب، دار الجیل، بیروت.
- نتائج الفكر في النحو: السهيلي (ت٥٨١هـ)، تحقيق/ د. محمد إبراهيم البنا، جامعة قاريونس ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
- هدية العارفين: إسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م).
- الوسيط في تفسير القرآن المجيد: الواحدي (ت٤٦٨هـ)، تحقيق/ الشيخ عادل أحمد وعبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت.
- وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلّکان (ت٥٨١هـ). تحقيق/ إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٩م.

